

民國叢書

第五編

• 14 •



民國叢書

第五編

· 14 ·

哲學 · 宗教類

新理學
新事論
新世訓
新原人
新原道
新知言

馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著
馮友蘭著

上海書店

新世訓

四十元
(外埠另加郵費)

有著作權
不准翻印

著者 馮友蘭

發行所 開明書店

自序

承百代之流，而會乎當今之變。好學深思之士，心知其故，烏能已於言哉？事變以來，已寫三書。曰新理學，講純粹哲學。曰新事論，談文化社會問題。曰新世訓，論生活方法，卽此是也。書雖三分，義則一貫。所謂「天人之際」，「內聖外王之道」也。合名曰貞元三書。貞元者，紀時也。當我國家民族復興之際，所謂貞下起元之時也。我國家民族方建震古鑠今之大業，譬之築室，此三書者，或能爲其壁間之一磚一石歟？是所望也。民國二十九年二月，舊曆元旦，馮友蘭序於昆明。

緒論.....一

第一篇 尊理性.....一七

第二篇 行忠恕.....三

第三篇 爲無爲.....五

第四篇 道中庸.....八〇

第五篇 守沖謙.....一〇三

第六篇 調情理.....一三

第七篇 致中和.....一四

第八篇 勵勤儉.....一五

第九篇 存誠敬.....一七〇

第十篇 應帝王.....一八四

目

錄

人的生活也有其本然底規律，任何人都必多少依照它，方能够生活。例如在人的生活的物質方面，無論古今中外，人都必須於每日相當時間內喫飯，相當時間內睡覺。在這一方面，有本然底規律，人必多少都依照這些規律。完全不依照之者，必準死無疑，完全依照之者，必有完全地健康底身體。不過人的生活的這方面，並不是我們討論所及。我們於此所謂生活或人的生活，是就人的生活的精神底或社會底方面說。在這方面，亦有些本然底規律，爲人所都多少必依照者。例如「言而有信」，是人的社會底生活所多少必依照底規律。無論古今中外，固然很少人能完全依照此規律，但亦沒有人能完全不依照此規律。騙子是最不講信底了。但他不講信，只限於他作他的騙子工作的時候。除此之外，他如應許他的房東每月付房租，他亦須付房租，他如應許他的聽差每月付工資，他亦須付工資。他的騙子工作，只於某一時爲之。如果他於任何時皆騙，他所說底任何話皆不算話，這個人是不能一刻在社會中生活。此即等於說，他不能一刻生活，因爲沒有人能離開社會生活。

這些本然底規律，是人所都多少依照底，但人不必皆明白這些規律，所以其依照

之不必皆是有意底。我們亦須要有一門學問發現這些規律，將其指示出來，叫人可以有意地依照着生活，使其生活本來多少依照這些規律者，或能完全依照之。這門學問，可以教人如何生活，所以它所講者可以說是生活方法。我們的這部書即打算講這門學問。

我們於以上所說關於生活方法底意思，中庸已大概說過。我們所說人的生活所依照底本然規律，中庸名之曰道。這個道是人本來即多少照着行，而且不得不多少照着行底。所以說：「道也者，不可須臾離也。可離非道也。」凡人可以照着行，可以不照着行者，一定不是人的生活所依照底規律。不過人雖都多少照着道行，而卻非個個人都知他是照着道行，而道的完全底意義，更非個個人所能皆知，所以中庸說：「人莫不飲食也，鮮能知味也。」人雖都多少照着道行，但完全照着道行，卻不是容易底，人對於道，雖多少都有點知識，但對於道底完全底知識，卻不是容易得到底。所以說：「君子之道，費而隱，夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」

邏輯學所講底思想方法，亦是如此。個個人都多少照着邏輯底規律思想，如其不然，他的思想即不能成爲思想。但是完全照着邏輯底規律思想，卻是很不容易底。個個人對於邏輯底規律，都多少有所知。我們常聽人辯論，這個人說：「你錯了。」那個人說：「你錯了。」我如說：「凡人都有死，我是人，我可以不死。」無論什麼人，都知道我是胡說八道。這可見，無論什麼人，對於邏輯底規律，都多少有所知。不過對於邏輯規律底完全底知識，卻不是容易得到底。在現代哲學裏，人對於邏輯規律底知識，進步最大，但我們還不能說，我們對於邏輯底規律，已有完全底知識。

關於生活方法，古人所講已很多。宋明道學家所講尤多。我們常說宋明道學家是哲學家，但是嚴格地說，宋明道學家所講大部分不是哲學。他們講得最多者，是所謂「爲學之方。」在有些方面，「爲學之方」即是生活方法。關於生活方法，古人所講，雖已很多，但我們所講，亦有與古人不盡同之處，因此我們稱我們這部書爲生活方法「新論。」

所謂新論之新，又在何處呢？還可以分幾點說。就第一點說，生活方法，必須是不違

反道德底規律底。（其所以我們於以下第一篇另有詳說。）道德底規律，有些是隨著社會之有而有者，有些是隨著某種社會之有而有者。例如所謂五常，仁義禮智信，是隨著社會之有而有底道德。這一點我們於新理學中已經說過。如忠孝，照其原來底意義，是隨著以家爲本位底社會之有而有底道德。這一點我們於新事論中已經說過。因在道德底規律上有這些分別，所以一個社會內底人的生活方法，一部分可以隨其社會所行底道德規律之變而變。一種社會內底人的生活方法與別種社會內底人的，可以不盡相同。不過這些分別，前人沒有看出，所以他們所講底生活方法，有些是在某種社會內底人的生活方法，而不是人的生活方法。現在我們打算講人的生活方法，所與他們所講，有些不同。在這一點，新邏輯學與舊邏輯學的分別，亦可以作一個比喻。亞力士多德的邏輯學所講底有些固然是邏輯底規律，但有些只是隨著希臘言語而有底命題形式。所以他所講底，有些不是真正底邏輯底規律。新邏輯學則超出各種言語的範圍而講純邏輯底規律。不過雖是如此，新邏輯學還是繼承舊邏輯學。我們的「新論」在一方面雖與宋明道學家的「舊論」不同，但一方面亦是繼承宋明道學

家的「舊論」

就第二點說，宋明道學家所謂「爲學之方」完全是道德底，而我們所講底生活方法，則雖不違反道德底規律，而可以是非道德底。在以前底人的許多「講道德，說仁義」底話裏，我們可以看出來，他們所講所說者，大致可以分爲三類。一類是：道德底規律，爲任何社會所皆需要者。例如仁義禮智信等。一類是：道德底規律，爲某種社會所需要者，如忠孝等。另外一類是：不違反道德底規律底生活方法，如勤儉等。說這些生活方法，是不違反道德底規律底，是說，它雖不必積極地合乎道德底規律，但亦消極地不違反道德底規律。積極地合乎道德底規律者，是道德底；積極地違反道德底規律者，是不道德底。雖不積極地合乎道德底規律，而亦不積極地違反道德底規律者，是非道德底。用這些話說，這些生活方法，雖不違反道德底規律，但不一定是道德底。說它不一定是道德底，並不是說它是不道德底，而是說它是非道德底。

宋明道學家以爲人的一舉一動，以及一思一念，都必須是道德底或不道德底。從前有些人用宋明道學家所謂工夫者，自立一「功過格」。一行動或是一思念，皆須判

定其是道德底或不道德底。是道德底者是功；是不道德底者是過。有一功則於功過格上作一白圈。有一過則於功過格上作一黑點。人於初用此工夫時，每日所記，大概滿紙都是黑點，到後來則白圈漸多，而黑點漸少。這亦是個使人遷善改過的法子，不過其弊使人多至於板滯迂闊，不近人情。朱子小學謂柳公綽妻韓氏，家法嚴肅儉約，歸柳氏三年，無少長未嘗見其啓齒。韓氏固尙不知有宋明道學家所謂工夫，但朱子於小學「善行」中舉此，則亦希望人有此「善行」也。朱子小學一書，自謂是個「做人的樣子」，其中所舉底「樣子」，全是道德底樣子。我們以爲人的行爲或思念，不一定都可分爲是道德底或是不道德底。所以我們所講底生活方法，在有些方面，亦可以是非道德底。

就第三點說，宋明道學家所講，有些雖亦是人的生活所依照底規律，人的生活方法，但他們所講，若不與我們眼前所見底生活中底事，聯接起來，則在我們的心目中，就成了些死底教訓，沒有活底意義。因之他們所講底那些規律，那些方法，在我們心目中，就成了些似乎不能應用底公式。這種情形，可以說是向來即有底，不只現在如此。自宋明以來，當道學家中沒有大師，而只有念語錄，寫功過格底人的時候，這些人即只講些

死底教訓，只講些似乎不能應用底公式。所以這些人常被人稱爲迂腐。這兩個字底考語，加到這些人身上，實是最妥當不過底。他們只講些死底教訓，所以謂之腐。他們只講些似乎不能應用底公式，所以謂之迂。我們現在底生活環境，與宋明道學家所有者又大不相同。在我們的生活中，新事甚多。所以有些生活方法，雖已是宋明道學家所已講者，但我們必以眼前所見底事爲例證，而與以新底說法。這種新底說法，即是所謂「新論」。

就第四點說，所謂生活方法，如其是生活方法，則必是每個人所本來即多少依照之者，這一點雖古人亦有見到者，但專念語錄，寫功過格底人，多板起面孔，以希聖希賢自居，好像他們是社會中特別底一種人，他們所作底事，是社會中特別底一種事。邵康節說：「聖人，人之至者也。」一個最完全底人，即是聖人，我們可以說，能完全照着生活方法，生活下去底人，即是聖人。所以希聖希賢，亦是我們所主張者。不過學聖人並不是社會中一種特別底職業，天下亦沒有職業底聖人。這一點本亦是宋明道學家所主張者，不過他們的語錄中，有時不免有與此相反底空氣，而念語錄底人，更於社會中造成

這種空氣。所以有些生活方法，雖爲宋明道學家所已講者，但爲掃除這種空氣起見，我們仍須與以新底說法。這新底說法，即是所謂「新論」。

就第五點說，佛家所謂聖人，是達到一種境界底人。此種底聖人，可以說是靜底。如佛像皆是閉目冥想，靜坐不動者。宋明道學家本來反對此種靜底聖人。他們的聖人，是要於生活中，即所謂人倫日用中成就者。不過他們於說聖人時，亦太注重於聖人所達到底一種境界，所以他們的聖人，亦可以說是靜底。他們注重所謂氣象。朱子論語注引程子曰：「凡看論語，非但欲理會文字，須要識得聖賢氣象。」朱子近思錄觀聖賢篇引明道云：「仲尼，元氣也。顏子，春生也。孟子，并秋殺盡見。仲尼，天地也。顏子，和風慶雲也。盡子，泰山巖巖之氣象也。觀其言，皆可見之矣。」這都是注重聖人所到之境界。因爲他們所注重者，是最後底一種境界，故他們以爲，一人在到此境界以前底活動都是「學」，「都似乎是一種手段。論語」如有所立卓爾，「朱子集注」引程子曰：「到此地位功夫尤難，直是峻絕，又大段著力不得。」宋明道學家所謂「學」，皆此所謂功夫也。所謂功夫者，即所以達某種地位之手段也。我們於此書說聖人時，我們所注意者，不是一種境界，

而是一種生活。換句話說，凡是能完全照生活方法生活者，都是聖人。所以我們所謂聖人的意義是動底，不是靜底。我們所注重底是此種生活，此種生活是生活，不是一學。此種生活的方法是生活方法，不是一爲學之方。

或可說論語「如有所立卓爾」朱子集注引吳氏曰：「所謂卓爾，亦在乎日用行事之間，非所謂窈冥昏默者。」對於程子所謂「大段著力不得」朱子語錄云：「所以著力不得，像聖人不勉而中，不思而得了。賢者若著力要不勉不思，便是思勉了。此所以說大段著力不得。今日勉之，明日勉之，勉而至於不勉。今日思之，明日思之，思而至於不思。自生而至熟。正如寫字一般。會寫底固是會，初寫底須學他寫。今日寫，明日寫，自生而至熟，自然寫得。」由此所說，則宋明道學家所謂聖人，正是能照生活方法生活者。所謂日用行事之間，正指日常生活說。照生活方法以生活，有生有熟。生者，須要相當底努力，始能照之生活。如此者謂之賢人。熟者不必用力而自然照之生活，如此者謂之聖人。我們如果常能照生活方法生活，自生至熟。熟則即到宋明道學家所謂聖人的地位矣。由此方面說，則宋明道學家所說爲學之方，亦不見得與我們所謂生活方法有大不同處。

照我們的看法，照我們所謂生活方法生活下去，固亦可得到宋明道學家所說底某種熟生活，但我們生活下去是爲生活而生活，並不是爲某種底熟生活而生活。爲某種熟生活而生活，則達到此目的以前底生活，皆成爲「學」，皆成爲手段。用我們的所謂生活方法而生活下去，雖亦可得到宋明道學家所謂某種底熟生活，但我們既爲生活而生活，則在得到某種熟生活以前底生活，仍是生活，不是學，不是手段。以寫字爲例，我們寫字，寫得久了，自然由生而熟。但我們如爲寫熟字而寫字，則能寫熟字以前底寫字，均是「學」，均是手段。我們如爲寫字而寫字，則能寫熟字以前底寫字，亦是寫字，不是「學」，不是手段。因此我們所講底生活方法，又有與宋明道學家所講不同之處，所以我們所講，可謂爲「新論」。

就上所述第一第二點說，我們的新論，如不够新，則必失之拘。就上所述第三第四點說，我們的新論，如不够新，則必失之迂，失之腐，或失之怪。拘，迂，腐，怪，是舊日講道學者，或行道學家的工夫者，所最易犯底毛病。爲去除這些毛病，所以我們於許多舊論之外，要有「新論」。

現在常流行底，還有所謂修養方法一名，關於所謂修養方法，還有許多時論，我們於以下附帶論之。

我們常常聽人說，現在底青年需要一種青年修養方法。說這話底人，或許心中有一種見解，以為青年需要一種特別底修養方法，與老年中年不同者，或以為只青年特別地需要修養，至於老年中年，則均可不必，或以為現在底青年需要一種現在底修養方法，與舊時底修養方法不同者。從邏輯方面說，「現在底青年需要一種青年修養方法」這一句話，不必涵蘊這些「以為」，但說這一句話底人，或許有這些見解；聽這一句話底人，也往往不免有這些誤會。

這些「以為」我們以為都是錯誤底。如果所謂修養方法即是我們於以上所說底生活方法，則從以上所說，即可知這些「以為」是錯誤底。因為我們於以上所說底生活方法是「生活」方法，凡生活底人都必須多少依照之，想求完全底生活底人都必須完全依照之，不管他是個老年人或少年人，中國人或外國人，古人或今人。猶之邏輯學上所講底思想方法，凡思想底人都必須多少依照之，想有正確底思想底人都必

須完全依照之，不管他是一個老年人或少年人，中國人或外國人，古人或今人。

或有以爲修養方法是一種手段，用之者於達到目的之後，即可以不再要它。譬如說，人須有作事底能力。欲有作事底能力，必須有如何如何底準備。這準備的方法即是所謂修養方法。如所謂修養方法是如此底意義，上所說諸「以爲」是不是可通呢？我們以爲還是不可通。

一個人如欲成爲一個有作事能力底人，他必須有如何如何底準備，這如何如何底準備，不因要準備如何如何者是青年或老年而異。如說青年可用一種特別方法，以求有作事底能力，而中年老年人，則需用另一種方法，這是不通底。這不通正如說，青年人可喫一種特別底食物，以求身體健康，而中年人老年人，則需喫另一種食物。這比喻還不確切，因爲在有些情形下，老年人是需要一種食物，與青年人不同。一個人求健康的方法，須看他的生理狀況而決定，但求作事底能力的方法則不因人的生理或心理狀況的不同而有異。假使一個人體弱，少作事是他的求健康的方法，但他如欲練習作事底能力，則少作事決不是一個準備的方法。練習作事底能力的方法，是不管一個人

體弱體強底。這方法在基本上只有一個。無論用這方法底人是老是少，是強是弱，它總是它。

青年固然不見得都有作事底能力，但中年老年亦何嘗不是如此？有許多中年老年，雖比青年多喫了許多年飯，但是他們的作事能力，卻不見得比一般青年高多少。這些中年老年如果想要有作事底能力，當然亦需要用所謂修養方法。這個方法在基本上只有一個，如上所說。

還有一點我們要說者，所謂修養方法，雖可說是一種手段，但用之者即於達到目的後，仍須常要用它。我們所用以求得作事底能力的方法，是時常要用而不是只於一時用者。在這一方面，所謂修養方法與求健康底方法相同。我們可用一種方法，以求健康，於健康既得之後，這種方法仍然繼續要用，以增進，至少是維持我們既得底健康。如其不然，既得底健康，便要失去。在歷史，上有很多底人，在少壯有爲的時候，在道德或事業方面，很有成就，但後來偶一疏忽懈怠，便立時成爲道德上底罪人，或事業上底失敗者。例如唐玄宗在開元天寶兩個時代，幾乎完全成爲兩個人在開元時代，他的政治，比

美貞觀，但到天寶時代，他幾乎成了個亡國之君。此正如一個人，先用一種方法，以求得健康，但既得健康之後他抽大煙，吸白麵，當然他的身體是馬上就要糟糕底。

至於是否有一種現在底修養方法，特別適合於現在底青年之用呢？我們以為這亦是沒有的。以作事底能力為例說，有作事能力底人，其主要底性質，無論古今中外，都是一樣底。求得這性質的方法，無論古今中外，亦都是一樣底。現在底世界，雖然在物質方面，與古代有很多底不同。但人的作事底能力，就其主要性質說，是不變底。例如現在打仗用鎗砲，古代打仗用弓箭。就這方面說，古今有很大底不同。但就打仗底人說，古代底軍人要眼明手快，現在底軍人還是要眼明手快，或可說，更須要眼明手快。眼明手快是當軍人的成功的一個主要性質，古今中外無不如此。又例如現代底商業，其組織複雜，範圍廣大，與從前底商業，大不相同。但經營商業底人，如其成功，必是個有信用底人。有信用是商人成功的一個主要性質。這亦是古今中外，無不如此。

我們又常聽見說：我們需要一種新人生觀。所謂修養方法，是否因人的人生觀的不同而有異？對於這個問題，我們說，如把修養方法當成一種手段看，則在不同底人生

觀中，人所求得底目的不同，因此其修養方法自然亦異。例如一個信佛法底和尚，其人生觀與我們不同，所以他們的修養方法，如出家喫齋，打坐參禪等，亦與我們的不同。不過這些方法，亦是不因青年、中年、老年而異。無論什麼人當了和尚，他都須喫齋念佛，打坐參禪，不管他的歲數是二十或是八十。

所謂修養方法，可隨人的人生觀不同而異。但我們於此所講底生活方法，則不隨人的人生觀的不同而異。因為我們所講底生活方法是「生活」方法，凡是生活底人都須用之。各種人生觀雖不同，而都是人「生」觀，不是人「死」觀。此即是說，無論人持何種人生觀，在他未死的時候，他總是要生底。佛家雖以人生為苦而欲解脫，但在未解脫之前，他還是要生底。既生即在生活中，既在生活中，還多少要用生活方法。所以我們所講底生活方法，是不隨人的人生觀的不同而異底。

關於我們所講底生活方法，現在人還有些別的誤會。我們於以下諸篇中，隨時論之。

第一篇 尊理性

我們於緒論中說，宋明道學家講得最多者，是所謂「爲學之方」。他們以學聖人爲爲學之目的。朱子近思錄有「爲學」一章，開始即引用濂溪說：「聖希天，賢希聖，士希賢。」「志伊尹之所志，學顏子之所學。」顏子之所學是什麼？程伊川有顏子所好何學論，說顏子所好，即「學以至聖人之道」。

爲什麼要爲聖爲賢呢？一個說法是爲聖爲賢，可得到一種樂。宋明道學家以爲孔子稱顏淵爲好學，又說：「回也不改其樂。」程明道說：「昔受學於周茂叔，每令尋顏子仲尼樂處，所樂何事。」有人說顏子之樂，是樂其所學。「樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。」我們承認在宋明道學家所說底「學」中，是可得到一種樂。但我們不能以此爲人所以必須爲聖爲賢底理由。因爲我們如以此爲人所以必須爲聖爲賢底理由，則我們須有理論證明爲聖爲賢底樂，比普通人在別方面所得底樂更是

可樂。雖有許多入作此等底證明；但其理論總不十分地圓滿。因爲作此等證明，須把兩種，或幾種不同底樂，作一比較，看其中那一種是更可樂。這種比較若完全是量的比較，則須有一個公同底量的標準。例如此物是一斤重，彼物是二斤重，斤是在此方面底量的公同標準。但於比較樂之量時，則沒有公同底標準可用。喝兩杯酒所得底樂不見得一定比喝一杯酒所得底樂加倍，亦不見得一定不加倍，亦不見得一定不止加倍。若所謂樂的比較不是量底比較，而是質底比較，則即質底比較亦須有一公同底標準。若沒有一個公同底標準，我們很難說，這一種樂比那一種更可樂。所謂更可樂或更不可樂，都是就一公同底標準說，而此標準是沒有底，即使有亦是很容易找到底。譬如讀書是一種樂，喝酒亦是一種樂。究竟此二者中，那一種更可樂，是不容易比較底。有些人可說，如果好喝酒底人深知「讀書之樂樂無窮」，他一定以爲讀書的樂比飲酒的樂更可樂。但有些人亦可說，如果好讀書底人深知飲酒之樂樂無窮，他一定以爲飲酒的樂比讀書的樂是更可樂。這二種說法，我們很難確切地說，或充分地證明，那一種一定是，那一種一定非。因爲在這個比較中，我們沒有一個公同底標準。

宋明道學家雖說爲聖賢及學聖賢是一種樂，但並不以此爲人所以必爲聖賢或必學聖賢的理由。這是很合理由底。究竟人爲什麼要學聖賢呢？孟子於此點，有一較爲形式底辯論。宋明道學家亦常用之。照這個辯論的說法，人所以必要學聖賢，因爲人必「要」做人。」

我們現在常聽見有許多人說：「人要做人。」有許多人說，現在底教育，只教學生知識，不教學生「做人。」什麼叫做人，這些人並沒有說，至少是沒有說清楚。「做人」亦是宋明道學中底名詞。孟子有一句話說：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」人之所以異於禽獸者，即是人之所以爲人者。一個人若照着人之所以爲人，人之所以異於禽獸者，去做，即是「做人。」若不照着人之所以異於禽獸者去做，而只照着人之所同於禽獸者去做，即不是做人，而是做禽獸了。此做字的意義，如「做父親，」「做兒子，」「做官」之做。是父或子底人，作父或子所應該做底事，即是做父親或做兒子。是人底人，作人所應該做底事，即是做人。如是父或子底人，不作父或子所應該作底事，即是「父不父，子不子。」如是人底人不作人所應該作底事，即是「人不人。」所

謂「人不人」者，即是說一個人不是人。在中國話裏，我們罵人，常用「不是人」一語。這一語是有思想上底背景底。在別底言語裏，似乎沒有與此相當底一句話。美國人常用黑人底一句話，有「天殺底」一語，此一語亦是以一種信仰爲背景底。

自另一方面說，是父或子底人，照着父或子所應該底去做，即是父父子子。如人照着人，所應該底去做，即是人人。人人之至者是聖人。聖有「完全」的意思。一個人對於某種技能，如可認爲已至完全的程度，我們稱之爲某聖。例如有人稱杜甫爲詩聖。稱之爲「詩聖」者，言其對於「做詩」已可認爲達於完全的程度也。一個人如對於「做人」已可認爲至完全的程度，則可稱爲人聖，人聖即是聖人。邵康節說：「聖人人之至者也。」人人之至，即是人之至。照着人之至去做，即是「學」。

「人之所以異於禽獸者」是什麼？我們常聽見西洋哲學家關於此問題底各種說法。有些哲學家說：人是政治底動物。有些說：人是理性底動物。有些說：人是有手底動物。有些說：人是能用工具底動物。有些說：人是會笑底動物。孟子等所謂禽獸，即指人以外底別底動物。理性底，有手底等，都是人之所以異於人以外底別底動物者。動物的性

質，加上人之所以異於人以外底別底動物的性質，即是人的定義。照著人的定義去做，即是「做人」。

不過照以上所說底，人之所以異於禽獸者，有些是人不必努力地照著做，而自然照著做底。人不必努力地有手而自然有手，人不必努力地會笑而自然會笑。但有些則需人努力地照著做而始照著做。例如對於是理性底及是政治底兩方面，人必需努力，然後可以成爲完全地或近乎完全地理性底或政治底動物。對於人不必有意地照著做而自然照著做者，不發生照著做或不照著做的問題。對於需人努力地照著做而始照著做者，則有照著做或不照著做的問題。因有這個問題，所以這些方面成爲要「做人」底人的努力的對象。

亞力士多德說人是政治底動物，此話現在人常引用，不過亞力士多德此話的原意，比現在有些人所了解者多得多。亞力士多德說人是政治底動物，意謂人必在國家的組織中，纔能實現人的「形式」。我們現在所謂國家，只有政治底意義，但亞力士多德所謂國家，其倫理底意義，比其政治底意義多得多。他說人是政治底動物，意實說人

是倫理底動物。孟子說：「聖人人倫之至也。」他以為人之所以異於禽獸者，在於其有人倫。他說：「人逸居而無教，則近於禽獸。」教是什麼呢？即「父子有親，君臣有義，長幼有序，夫婦有別，朋友有信。」在這些方面均至者，即均能達到完全的程度者，是聖人。孟子這種說法，與亞力士多德的說法，其主要點是相同底。

在此點孟子及亞力士多德所說，我們可以同意。不過我們雖仍可以說，「聖人，人倫之至也。」但我們以為，人倫不限於是舊說中底五倫：君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友。此五倫雖亦是人倫，但是某種社會的人倫，而不是社會的人倫。有社會必有人倫，但不必有某種人倫。蘇聯的人相稱為「同志」，同志亦是一倫，此一倫雖非舊說底五倫中所有，然亦是人倫也。在某種社會內底人，盡某種底人倫，即是聖人。用亞力士多德的意思說，人的要素，即在甚是倫理底，能盡乎此要素者，即能盡乎人的形式。能盡乎人的形式者，即是聖人。

所謂理性有二義：就其一義說，是理性底者是道德底，就其另一義說，是理性底者是理智底。西洋倫理學家所說與欲望相對的理性，及宋明道學家所謂理欲衝突的理

均是道德底理性。西洋普通所說與情感相對底理性，及道家所謂以理化情的理，均是理智底理性。

說人是理性底動物，此一「是理性底」可以兼此二義。人之所以異於禽獸者，在其有道德底理性，有理智底理性。有道德底理性，所以他能有道德底活動。有理智底理性，所以他能有理智底活動，及理智的活動。所以說人是理性底動物，可以包括人是政治底動物。所以我們於以下專就人是理性底動物說。

理智「底」活動，與理智「的」活動不同。理智底活動是人的活動受理智的指導者。理智的活動，是理智本身自己的活動。例如人見天陰而出門帶傘，是理智底活動。算算學題是理智的活動。理智底活動可以是與一個人的生活全體有關者。而理智的活動則只是人的各官能中底一官能的活動。

人之所以異於禽獸者，即在其是理性底。因其是理性底，所以他能有文化，有了文化，人的生活纔不只是天然界中底事實。易傳說：「有夫婦然後有父子；有父子然後有君臣；有君臣然後有上下；有上下然後禮義有所措。」禽獸，即人以外底別底動物。禽獸

的生活，是天然界中底事實。他的生活，是本能的自然底活動，而不是理性的自覺底，有意底努力。他有天然界中底男女之交，而無文化界中底夫婦關係。他有天然界中底傳代生育，而無文化界中底父子關係。有些動物，如蜂蟻等，亦有社會底生活，所以孟子說蜂蟻亦有君臣。但他的社會底生活，亦是本能的自然底活動。他雖有社會底生活，而不自知他有社會底生活。他雖如此如此地生活，而不自知如此如此底生活的意義是什麼。所以他的君臣，亦不是文化界中底君臣關係。必有文化界中底夫婦等關係，「然後禮義有所措。」言必有此等關係，然後始有文化可說也。文化出於人的理性的活動。如社會底組織，道德底規律等，出於人的道德底理性。科學技術等出於人的理智底理性。人之有文化，證明人是理性底動物。

或說，無論就理性的那一義說，人不見得完全是理性底。若人都完全是理性底，則世界上應沒有不道德底人，亦沒有不聰明底人。但事實上這兩種人是很多底。於此，我們說：說人是理性底動物，並不是說人是完全地理性底動物。在實際底世界中，沒有完全底東西，說這個東西是方底，並不是說它是完全地方底，說這個東西是圓底，並不是

說它是完全地圖底。在實際底世界中，沒有方底東西是完全地方，亦沒有圓底東西是完全地圖。這都是以絕對地方或圓為標準說。說人的「是理性底」是不完全底，亦是以絕對地「理性底」為標準說。就此標準說，人的「是理性底」當然是不完全底。

並且人不但但是人，而且是動物，是生物。他固然是「理性底」動物，但亦是理性底「動物」。他有一切動物所同有底，生理底心理底要求。而這些要求，在有些時候，不見得不與理性相衝突。人有時為其理性所統治，有時為一切動物所同有底某要求所統治。人雖有理性，而就其本來說，其行為不見得常完全為理性所統治。由此方面看，我們亦可以見人何以不是完全地理性底動物。

但就另一方面說，人雖都不是完全地理性底動物，但亦沒有人完全無理性，或完全是非理性底。沒有人能離開社會生活。人的生活都多少必須是社會底生活。社會底生活都多少必須是道德底生活。沒有完全不道德底人能有社會底生活者。這一點我們於上文緒論中已經證明，下文還要提及。無論我們贊成孟子的或荀子的對於人性底學說，我們都必須承認，個個人都能講道德，行道德。這個「能」即證明個個人都多

少有道德底理性。

就道德底理性說是如此，就理智底理性說亦是如此。人的活動，大部分都是理智底活動。我看見天陰，知道或者要下雨，若於此時出門，我即帶傘。這是理智底活動。我上銀行取錢，與銀行算賬，更是理智底活動。一個完全不能有理智底活動底人，若沒有別人保護他，是不能生活底。理智的活動，對於人的生活，固然不必有如此密切底關係，亦或許有些人不能有理智的活動，但人皆有理智底活動，這一點即可證明人皆有理智底理性。

無論就理性底的那一義說，人都是理性底，而不完全是理性底。但完全地是理性底卻是人的最高底標準，所以人必自覺地，努力地，向此方面作。自覺地，努力地，向此方面作，即是「做人」。

宋明道學家說，人之所以異於禽獸者時，他們注重在人的道德方面。而我們說人之所以異於禽獸者時，我們不只注重在人的道德方面，而亦注重在人的理智方面。西洋人說人是理性動物時，他們注重人的理智底理性。我們說人是理性動物時，我們不

只注重人的理智底理性，而亦注重人的道德底理性。宋明道學家所謂「人之至者」，是在道德方面完全底人，而我們所謂「人之至者」，是在道德方面及理智方面完全底人。

我們所講底生活方法，注重人的道德底活動，亦注重其理智底活動，或可問：如此二者有衝突時，則將如何解決於此？我們說，專就人的道德底活動及其理智底活動說，此二者有無衝突，雖是問題，但即令其可有衝突，但在我們所講底生活方法中，則不會有問題。因為我們所講底生活方法是不與道德底規律衝突底。我們所講底生活方法，雖可以是非道德底，而不會是不道德底。所以照我們所講底生活方法而生活底生活，不能是不道德底。在我們所講底生活方法內，不能有與道德活動衝突底活動。

● 我們所講底生活方法為什麼必是不與道德底規律衝突底？有沒有一種生活方法，是與道德底規律衝突底？如果一種生活方法，是所有底人都用或都可用者，則此生活方法，必是不與道德底規律衝突底。因為道德底規律是社會組織所必需底。有了道德底規律，纔能有社會。若果所有底人都打算不照着道德底規律生活，則即沒有了道

德底規律沒有了道德底規律，即沒有社會。沒有了社會，人即不能生活。不能所有底人，都不照着道德底規律生活，所以亦沒有與道德底規律衝突底生活方法，爲所有底人都用或都可用者。我們所講底生活方法是所有底人都用或都可用者，所以必需是不與道德底規律衝突者。

或可問，盜賊的行爲是不道德底，但事實上很少底地方沒有盜賊。盜賊豈非是完全不照着道德底規律生活？盜賊豈非有其完全與道德規律衝突底生活方法？所謂盜亦有道者，其「道」正是其生活方法也。照我們的看法，盜賊亦是社會中底人，他亦須在社會內生活，因之他的盜賊底行爲，雖與道德底規律衝突，而他的生活卻並非完全不與道德底規律衝突。盜賊，只其偷人或劫人的行爲，是與道德底規律衝突底。除此之外，其餘底生活，並不都是如此。例如，盜賊所偷來，或劫來底東西，必要拿去當賣，得來底錢，必要拿去買米麵酒肉，這些都是社會底行爲，都是不與道德底規律衝突底行爲。一個綁票底土匪，虜人勒贖，亦必「言而有信」。不然，以後即沒有人去贖票了。所謂「盜亦有道」都是此類。此類底「道」亦是道德底。再從另一方面說，盜賊們亦自有其團體，

其團體亦自是一社會。在其社會內，他們的道德底規律，往往更嚴。他們的生活，更須是與道德底規律不衝突底。

我們所要講底生活方法，雖其中有些不一定是道德底。但照我們所要講底生活方法而生活底生活，就其整個說，卻是道德底，至少不是不道德底。照我們所講底生活方法而生活底生活是道德底，亦是理智底。照以上所說，實際上沒有人的生活，不多少是道德底，亦是理智底。在道德方面，及理智方面均完全底人，即是聖人。照着聖人的標準「做」者，即是「做人」。

以上所說，是我們的，在此篇底，主要底意思。還有一點，我們於此可附帶說及。在現在底時論中，頗有一些人，反對理性。他們以為中國人太尊重理性，所以遇事缺乏一種熱情。因為如此，所以中國人不能冒險，不能犧牲。因為作這些事，要靠一種衝動，用舊底說法，要靠一股氣。兒女英雄傳中說，十三妹要自殺，但一把沒摸着刀，她的氣即洩了，因為自殺仗箇乾脆。於此我們說，中國人不能作冒險或犧牲底事，是不是事實我們於此不論。我們於此只指出，有一種衝動或一股氣者，雖能作冒險或犧牲底事，但作冒險或

犧牲底事不必皆須要一種衝動或一股氣。此即是說，所謂衝動或一股氣，雖是作冒險或犧牲底事的充足條件，而卻不是其必要條件。人憑其道德底理性的命令，或理智底理性的判斷，亦可作冒險或犧牲底事。而如此作冒險或犧牲底事，是更合乎人之所以爲人者，是更可貴底。舊說：「慷慨捐生易，從容就義難。」憑一種衝動或一股氣以犧牲者，即所謂慷慨捐生也。憑道德底理性的命令，或理智底理性的判斷以犧牲者，即所謂從容就義也。在中國過去及現在底歷史中，從容就義底人實在多得很。即在西洋歷史中說，如柏拉圖所描寫底蘇格拉底的死，亦是從容就義的極則。這些行爲都是理性底行爲，而不是只靠所謂熱情底衝動底行爲。

或可說：這種行爲，雖是可能而卻是難能底，不是人人皆能行底。於此，我們說：我們所說底生活方法，是求完全底生活所用底方法。完全底生活本來是難能底，但雖是難能底，我們卻必須以之爲我們的生活的標準。

時論中還有舉別底理由，以反對理性者。但我們若了解上述底一點，則這些時論的錯誤，是不難看出底。

第二篇 行忠恕

論語：「子曰：『參乎，吾道一以貫之。』」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」朱子集註說：「盡己之謂忠，推己之謂恕。夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。蓋至誠無息者，道之體也。萬殊之所以一本也。萬物各得其所者，道之用也。一本之所以萬殊也。由此觀之，一以貫之之實可見矣。」照朱子的講法，有天地的忠恕，有聖人的忠恕，有學者的忠恕。語錄說：「天地是一箇無心，底忠恕，聖人是一個無爲底忠恕，學者是一個着力底忠恕。學者之忠恕，方正定是忠恕。」

先就天地的忠恕說，照朱子的說法，天地之至誠無息，便是天地的忠，萬物各得其所，便是天地的恕。忠是道之體，恕是道之用。朱子集註引程子說：「維天之命，於穆不已，忠也；乾道變化，各正性命，恕也。」亦是就天地的忠恕說。朱子集註又引程子說：「忠者

無妄，恕者所以行乎忠也。忠者體，恕者用，大本達道也。」照宋明道學家的看法，宇宙是一個道德底宇宙。它本身是道德底，沒有一點不道德底或非道德底成分在內。因此它是無妄。因其是無妄，所以是誠。中庸說：「誠者，天之道也。」周濂溪通書亦說：「『大哉乾元，萬物資始。』誠之源也。『乾道變化，各正性命。』誠斯立焉。」此所謂誠亦是宇宙的誠，不是人的誠。程朱所說天地的忠，亦是無妄，亦是誠。從宇宙的忠誠，無妄底「體」發出來萬事萬物；這些萬事萬物的發出，即是天地的「恕」。「恕」是推己及人。萬物各得其所，似乎是天地的推己及人，所以說是天地的恕。宋明道學家以為宇宙的主動者是道德底理性，所以他們的形上學中多用道德學中底名詞。海格爾以為宇宙的主動者是理智底理性，所以他的形上學中多用邏輯學中底名詞。宋明道學家的形上學與道德學混，海格爾的形上學與邏輯學混。

就聖人的忠恕說，照朱子的講法，盡己之謂忠，推己之謂恕。朱子語錄說：「盡己只是盡自己之心，不要有一毫盡。如為人謀一事，須直與他說，這事合做與否。若不合做，則直與說，這事決然不可為。不可說道，這事恐也不可為，或做也不妨，此便是不盡。」語

錄又說：「聖人是因我這裏有那意思，便去及人。因我之饑寒，便見得天下之饑寒，自然恁地去及他。賢人以下，知道我是要恁地，想人亦要恁地，而今不可不教他恁地，便是推己及物，只是爭個自然與不自然。」照朱子的說法，推己及人是恕，推己及人，須盡自己之心是忠。如自己願喫飽，亦願別人喫飽是恕。如自己願喫十分飽，則亦願別人喫十分飽是忠。聖人由己自然及人，更不必有意地「推」，此是無爲底忠恕。學者則須有意地推，此是着力底忠恕。然說及忠恕時，我們所着重者，正是有意地推。所以說：「學者之忠恕，纔是正定底忠恕。」

我們於以下所講底，是朱子所謂學者底忠恕一類底。照我們的講法，忠恕一方面，是實行道德的方法，一方面是一種普通「待人接物」的方法。

先說忠恕二字的意義。恕是「己所不欲，勿施於人。」這是論語上有明文底。所對於恕字的意義，不必再有詳論。論語上雖常說忠，但究竟甚麼是忠，則並未說明。論語上常有人「問仁」，「問孝」，但沒有人問忠。照朱子的講法，「推己及人」是恕，竭盡自己的心去及人是忠。照這一方面說，恕是主，忠是所以行乎恕者。但照朱子所講天地

的忠恕類推，則又似乎是：盡己以誠實無妄是忠，推己及人是恕。人必須先有誠實無妄之忠，然後可有推己及人之恕。照這一方面說，忠是主，恕是所以行乎忠者。無論從那一方面說，忠恕俱不是平等底。他這種說法，是否合乎孔門的忠恕的原義，我們現在不論。我們現在並不打算對於孔門所謂忠恕的原義，作歷史底研究。朱子的說法，可以認為是他自己的一種說法。

照我們的看法，在朱子的這種說法裏，推己為恕，固然無問題，但盡己為忠，似乎應該補充為：「盡己為人」為忠。若只盡己而不為人，則不是普通所謂忠的意義。曾子說：「為人謀而不忠乎？」盡自己的力量為人謀是忠，否則是不忠。但若為自己謀，則無論盡己與否，俱不發生忠不忠的問題。我們現在說：人必須忠於職守。一個人的職守，都是他為國家，為社會，或為他人，所作底事。對於這些事可有忠或不忠的問題。但一人為自己所作底事，則不是職守，他對於作這些事，亦不發生忠或不忠的問題。譬如一個人替銀行管錢。管錢是他的職守，管得好是忠於職守，管得不好是不忠於職守。但如一個人管他自己的錢，則管錢不是職守，管得好或不好，不發生忠或不忠的問題。所以照普

通所謂忠的意義，我們必須說「盡己爲人」謂忠。

忠孝之忠，專指盡己以事君說。盡己事君，盡己爲君辦事，是忠，因事君或爲君辦事，亦是爲人辦事。在舊日底社會中，爲君辦事，是爲人辦事中之最重要者，所以忠有時專指盡己以事君說。此忠卽忠孝之忠。關於此點，我們於新事論原忠孝篇中，有詳細底討論。

怎麼樣纔算是盡己爲人呢？爲人作事，必須如爲自己作事一樣，方可算是盡己爲人。人爲他自己作事，沒有不盡心竭力底。他若爲別人作事，亦如爲他自己作事一樣地盡心竭力，他願意把他自己的一種事，作到怎樣，他爲別人作一種事，亦作到怎樣，這便是盡己爲人。

所以忠有照己之所欲以待人的意思。我們可以說：己之所欲，亦施於人，是忠。己所不欲，勿施於人，是恕。忠恕都是推己及人，不過忠是就推己及人的積極方面說，恕是就推己及人的消極方面說。

我們於以下再就忠恕是實行道德的方法說。此所說道德，是指仁說。仁是所謂五

常之尊，是諸德中底最重要底一德。論語孔子說「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」朱子註說：「譬，喻也。方，術也。近取諸身，以己所欲，譬之他人，知其所欲，亦猶是也。然後推其所欲，以及於人，則恕之事而仁之術也。」或問仁恕之別。朱子說：「凡己之欲，即以及人，不待推以譬彼而後施之者，仁也。以己之欲，譬之於人，知其亦必欲此，而後施之者，恕也。此其從容勉強，固有淺深之不同，然其實皆不出乎常人一念之間。」朱子此所說恕兼忠恕說。仁即是上文所說，聖人無爲底忠恕。忠恕即是上文所說，學者着力底忠恕。如欲有無爲底忠恕，則需從着力底忠恕下手。所以忠恕是「仁之方」，言其爲行仁的方法也。

行仁的方法，統言之，即是推己及人，分言之，即是己之所欲，亦施於人，己所不欲，勿施於人。而此所說欲或不欲，即是平常人之欲或不欲，所謂「不出乎常人一念之間。」孟子對於孔門的這一番意思，有很深底了解。齊宣王說：「寡人有疾，寡人好色。」所以不能行仁政。孟子說：「如果因你自己好色，你知天下人亦皆好色，因而行仁政，則天下「內無怨女，外無曠夫。」這就是仁政。」齊宣王又說：「寡人有疾，寡人好貨。」所

以不能行仁政。孟子說：如果因你自己好貨，你知天下人亦皆好貨，因而行一種政治，使天下之人，皆「居者有積倉，行者有裹糧。」這就是仁政。孟子這一番話，並不是敷衍齊宣王底話，所謂仁政，真正即是如此。孟子說：「古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。」推即是推己及人，即是行忠恕。不待推而自然及人，即是仁。不待推而自然及人，必須始自推己及人，所以忠恕是仁之方，是行仁的方法。

孔孟所講忠恕之道，專就人與人底關係說。再進一步說，人不僅是人，而且是社會上某種底人，他是父，是子，是夫，是婦。一個父所希望於他的子者，與他所希望於別人者不同。一個子所希望於他的父者，與他所希望於別人者亦不同。大學中庸，更就這些方面講忠恕之道。大學說：「所惡於上，毋以使下。所惡於下，毋以事上。所惡於前，毋以先後。所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左。所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。」一個人在社會中，有一個地位。這個地位，有它的上下左右。他所惡於他的上者，亦必爲其下所惡。既知爲其下所惡，則即毋以此施於其下。此即是「己所不欲，勿施於人。」此即是恕。從另一方面說，一個人所希望於其上者，亦必爲其下所希望。既知爲其下所希

望，則卽以此施於其下。此卽是己之所欲，亦施於人，此卽是忠。

中庸說：「詩云：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止，忠恕違道不遠，施諸己而不顧，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父，未能也。所求乎臣，以事君，未能也。所求乎弟，以事兄，未能也。所求乎朋友，先施之，未能也。」一個人若不知何以事父，則只須問，在事父方面，其自己所希望於其子者是什麼。其所希望於其子者，卽其父所希望於其自己者。他如以此事其父，一定不錯。此卽是己之所欲，亦施於人。此卽是忠。自另一方面說，在事父方面，一個人若不知他的父所不希望於他自己者是什麼，則只須問其自己所不希望於其子者是什麼。他如勿以此事其父，一定不錯。此卽是己所不欲，勿施於人，此卽是恕。在各種社會制度內，父子兄弟等所互相希望者不必同。但如此所說底忠恕之道，則總是可行底。

忠恕之道，是以一個人自己的欲或不欲爲待人的標準。一個人對於別底事可有不知者，但他自己的欲或不欲，他不能不知。論語說：「能近取譬。」一個人的欲或不欲，對於他自己是最近底。譬者，是因此以知彼。我們說地球的形狀，如一雞蛋。此卽是一譬。

此譬能使我們因雞蛋的形狀而知地球的形狀。一個人因他的自己的欲或不欲，而推知別人的欲或不欲，即是「能近取譬。」

孟子說：「權，然後知輕重，度，然後知長短，物皆然，心爲甚。」對於物之輕重長短，必有權度以爲標準。對於別人的心，一個人亦有權度。這權度即是一個人的欲或不欲。一個人有某欲，他因此可推知別人亦有某欲。如此，他自己的某欲，即是個權，是個度。他知道別人亦有某欲，則於滿足他自己的某欲時，他亦設法使別人亦滿足某欲，至少亦不妨礙別人滿足某欲。此即是推己及人，此即是「善推其所爲。」

大學所謂「絜矩」亦是這個意思。一個人的欲或不欲，譬如是個矩，「所惡於上，毋以使下」等，即是以自己的矩去度量別人，所以「所惡於上，毋以使下」等，是絜矩之道。

中庸說執柯伐柯，其則不遠。一個人以他自己的欲或不欲去度量別人時，他自己的欲或不欲，即是個標準，即是個「則。」朱子語錄說：「常人責子，必欲其孝於我，然不知我之所以事父者曾孝否。以我責子之心，而反推己之所以事父，此便是則也。常人責

臣，必欲其忠於我，然不知我之事君者盡忠否。以我責臣之心而反之於我，則其則在此矣。——一個人若何待人的「則」，便在他自己的心中。所以執柯伐柯，雖其則不遠，然猶須睨而視之。至於一個人若何待人之則，則更不必睨而視之。所以執柯伐柯之則，猶是遠也。

忠恕之道的好處，即行忠恕之道者，其行爲的標準，即在一個人的自己的心中，不必外求。猜枚是一種很方便的玩意，因爲它所用底工具，即是人的五指。五指是人人有底，隨時皆可用。我們下棋須要棋子棋盤，打球須要球場球拍，這都是須要另外找底。猜枚所須要底五指，則不必另外找，所以行之最方便。行忠恕之道者，其行爲的標準，亦不必另外找，所以是最容易行底。然真能行忠恕者，即真能實行仁，若推其成就至極，雖聖人亦不能過。所以忠恕之道，是一個徹上徹下的「道」。

有些人要在古聖先賢的教訓中求行爲的標準。這些標準不如忠恕之道所說底切實合適。因爲古聖先賢的教訓，不是說及一類底事，即是說及某一件事，如他們的教訓是說及某一類事者，則其所說，必是較寬泛底。一個人當前所遇見底事，雖亦可屬於

某一類，但它總有它的特殊方面，爲某一類所不能概括者。關於某一類底事底教訓，如適用於某一類中底某一事，則常使人感覺寬泛，不得要領。例如事親是一類事，事親須孝，這是盡人皆知底。但對於事親一類中底每一事，如只以須盡孝爲其標準，則行此事者仍覺得無所捉摸。他雖知盡孝是事親一類底事的標準，但對於這一類事中底每一事，仍不一定能知若何行方合乎此標準。這種寬泛底標準，從實際行爲的觀點看，是沒有大用處底，是不切實底。

如古聖先賢的教訓是說及某一件事者，則其所說，必較切實，不寬泛。不過一個人如欲應用此教訓於當前底一件事，此當前底一件事必須與原來所說底一件事是一類者。雖是一類，然亦必有許多不同。於此一個人又常覺得古聖先賢關於某一件事底教訓，因說得太切實了，如適用之於當前底一件事，又不合適。

但如果一個人於事親的時候，對於每一事，他只須想他所希望於他的兒子者是如何，則當下即可得一行爲的標準，而此標準對於此行爲是切實底而又合適底。一個大於待朋友的時候，對於每一事他只須想，他所希望於朋友者是若何，則當下即可得

一行爲的標準，而此標準對於此行爲，亦是切實底而又合適底。

又有人以爲人有良知，遇事自然知其應如何辦。一個人的良知，自然能告他以任何行爲的標準。此說亦以爲，一個人如欲知任何行爲的標準，不必外求。此說雖與忠恕之道之說同樣簡單，但不如其平易。因爲良知說須有一種形上學爲根據，而忠恕之道之說，則無須有此種根據也。己之所欲，亦施於人；己所不欲，勿施於人。此欲或不欲，正是一般人日常所有底欲或不欲，並無特別神祕之處。所以忠恕之道，又是極其平易底。

以上是把忠恕之道作爲一種實行道德的方法說。以下我們再把忠恕之道作爲一種普通「待人接物」的方法說。

在日常生活中，有許多事情，我們不知應該如何辦。此所謂應該，並不是從道德方面說，而是從所謂人情方面說。普通常說人情世故，似乎人情與世故，意義是一樣底。實則這兩個中間，很有不同。曲禮說：「來而不往，非禮也。」一個人來看我，在普通底情形中，我必須回看他。一個人送禮物與我，在普通底情形中，我必回禮與他。這是人情。「睚怨而友其人」一個人與我有怨，但我因特別底原因，雖心中怨他，而仍在表面上與他

爲友。這是世故。我們說一個人「世故很深」即是說此人是個虛僞底人。所以「世故很深」是對於一個人底很壞底批評。我們說一個人「不通人情」即是說此人對於人與人底關係一無所知。所以「不通人情」亦是對於一個人底很壞底批評。「不通人情」底人，我們亦常說他是「不通世故」。這是一種客氣底說法。「不通世故」可以說一個人的一種長處。而「不通人情」則是人的一種很大底短處。

「來而不往，非禮也。」若專把來往當成一種禮看，則可令人感覺這是虛僞底空洞底儀式。但如我去看一個人，而此人不來看我，或我與他送禮，而他不與我送禮，或我請他喫飯，而他不請我喫飯，此人又不是我的師長，我的上司，在普通底情形中，我心中必感覺一種不快。因此我們可知，如我們以此待人，人必亦感覺不快。根據己所不欲，勿施於人的原則，我們不必「讀禮」而自然可知，「來而不往」是不對底。

一個人對於別人作了某種事，而不知此事是否合乎人情，他只須問，如果別人對於他作了這種事，他心中感覺如何。如果他以爲他心中將感覺快樂，則此種事即是合乎人情底，如果他以爲他心中將感覺不快，則此種事即是不合乎人情底。

在某種情形下，一個人如不知對於別人作何種事方始合乎人情。他只須問他自已，在此種情形下，別人對於他作何種事，他心中方覺快樂。他以為可以使他心中感覺快樂者，即是合乎人情底。他以為可以使他心中感覺不快者，即是不合乎人情底。

在表面上，禮似乎是些武斷底，虛偽底儀式。但若究其究竟，則他是根據於人情底。有些深通人情底人，根據於人情，定出些行為的規矩，使人照着些這規矩去行，免得遇事思索。這是禮之本義。就禮之本義說，禮是社會生活所必須有底。所以無論那一個社會，或那一種社會，都須有禮。

但行禮的流弊，可以使人專無意識，無目的底，照着這些規矩行，而完全不理會其所根據底人情。有些人把禮當成一套敷衍面子底虛套，而不把它當成一種行忠恕之道底工具。如此則禮即真成了空洞底虛偽底儀式。如此則通禮者即不是通人情而是通世故。民初人攻擊禮及行禮底人，都完全由此方面立論。其實這是禮及行禮的流弊，並不是禮及行禮的本義。民初人所要打倒底孔家店的人，亦反對禮及行禮的這一種底流弊。論語說：「子貢問曰：『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮，何謂也？』」子曰：「繪事

後素。曰：『禮後乎？』子曰：『起予者，商也。始可與言詩已矣。』」朱子集註說：『禮必以忠信爲質，猶繪事必以粉素爲先。』朱子集註又引楊氏曰：『甘受和，白受采，忠信之人，可以學禮。苟無其質，禮不虛行。』此卽是說，必老實質樸底人，始能不以禮爲虛套而行之。所以必老實質樸底人行禮，是以禮爲敷衍面字之道底工具而行之。如此底行禮，是合乎人情。油滑虛僞底人行禮，是以禮爲敷衍面字底虛套而行之。如此底行禮，是「老於世故」。

一個主人請客，如某客沒有特別底原因，而不去赴會，則爲失禮。專把這種事當成一種失禮看，則又可令人感覺，禮是一種虛僞底空洞底套子。但如一個人自作主人，遇見這種情形，他必心感不快。根據己所不欲，勿施於人的原則，他亦不必「讀禮」，卽可知這種行爲是不對底。

我住在一個地方，如有朋友來此，立刻卽來看我，我心裏感覺快樂。他却不來看我，或過許多天纔來，我心裏卽感覺不快。根據己之所欲，亦施於人的原則，我們到一個地方，先看朋友，是禮，是合乎人情的行爲。孟子說：『沈克到一個地方，過三天纔去看孟子。』

孟子問他何以不早來？沈克說：「館舍未定。」孟子說：「館舍定而後始見長者乎？」沈克說：「克有罪。」沈克對於孟子底的行爲是失禮。專從失禮看，又不免令人感覺，禮是一種虛偽空洞底套子。但從忠恕之道看，禮是有根據於人情底。

或可說：講忠恕之道者，都以爲人的欲惡是相同底。如人的欲惡是不相同底，則此人之所欲，或爲別人之所惡。如此人推其所欲，施於別人，則別人適得其所惡，豈不大糟？關於此點，我們說，凡關於人底學問，都是以人的大致相同爲出發點。生理學及醫學以爲人的生理是大致相同底。心理學以爲人的心理是大致相同底。若在這些方面，每人各絕不相同，則即不能有生理學，醫學，及心理學。孟子說：「口之於味，有同嗜也；目之於色，有同美也。」如果人的口無同嗜，則即不能有易牙。如果人的目無同美，則即不能有子都，更不能有美術。孟子說：「不知足而爲屨，我知其不爲簣也。」鞋店裏作鞋，雖不知將來穿鞋者之腳的確切底尺寸，但他決下將鞋作成簣子。因爲人的腳的確切底尺寸，雖各不相同，然大致總差不多，所以鞋店裏人，雖不必量將來穿鞋者的腳，而他所作底鞋，大致都可以有人穿。由此可見，人在許多方面，都是大致相同底。講忠恕之道者以爲

人的欲惡大致相同，是不錯底。有一故事說：某人作官，以長於恭維上司著稱。一日，有新總督到任，此人往接。新總督以不喜恭維著稱，此人的同官謂此人：新總督以不喜恭維著稱，你還能恭維他嗎？此人說：有何不能？及總督到，見衆官，即說：本人向不喜恭維，請大家勿以恭維之言進。此人即進曰：「如大帥者，當今能有幾人？」新總督亦爲之色喜。此故事頗可說明，人的欲惡是大致相同底。

或可說：人既皆喜阿諛，則行忠恕之道者，亦必將因自己喜阿諛，而知人亦喜阿諛，因此見人無不阿諛。然阿諛何以有時，又是不道德底行爲，至少亦常是不高尚底行爲。於此我們說，人都喜聽好話，這是事實。在相當範圍內，對於人說好話，使其聽着順耳，是行忠恕之道，是合乎人情底。我們於見人時所說底所謂「客氣話」，如「你好哇」、「你忙哇」，都是這一類底好話。於人結婚時，我們說：「百年好合」，於人慶壽時，我們說：「壽比南山」，於賀年片上，我們所說底吉祥語，都是這一類的好話。這些話可以使受之者心中快樂，而又於他無害，所以說這些好話是行忠恕之道，是合乎人情底。但如說好話超過相當底範圍，則聽之者或將因此而受害。受害是已所不欲者，已所不欲，勿施

於人。所以不說過分底好話，亦是行忠恕之道，亦是合乎人情底。且見人說過分底好話者，其用心往往是對人別有所圖。所以有時是不道德底，至少亦常是不高尙底。所謂阿諛，正是指這種見人說過分底好話的行爲而言，所以阿諛有時是不道德底，至少亦是不高尙底。

以上所說底忠恕之道，都是就在平常情形中人與人的關係說。若在特別底情形中，則忠恕之道有時似乎不可行。而實則仍是可行底。例如在平常情形中，我們對於朋友，須說相當底客氣話，好聽話，但有時對於朋友，須勸善規過，勸善規過底話，未必是朋友所愛聽底。如此看，則對於朋友底勸善規過，似乎不合忠恕之道。但這不合不過是表面上底。我們向來說：「良藥苦口而利於病，忠言逆耳而順於行。」忠言雖逆耳，而於受之者是有利底。有利是己之所欲，己之所欲，亦施於人，所以向人進忠言，亦是行忠恕之道，是合乎人情底。

又例如，如一人來約我作不道德底行爲，我如拒絕，彼必不欲，如此則我亦將因行忠恕之道而從之乎？關於此點，我們說：如果一人所作底行爲是不道德底，則其行爲大

概亦是不合忠恕之道者。他的行爲不合忠恕之道，則我不從之，正是行忠恕之道也。例如一人作偷竊的行爲，此行爲是不合忠恕之道者，因此人雖偷人，而必不願人偷他。如此人約我同去偷竊，而我不從之，我的理由是我不願人偷我，所以我亦不偷人，這正是合乎忠恕之道。如此人是我的朋友，我不但不從之，且須設法使其亦不偷竊。此是一所求乎朋友，先施之。——此亦正是忠恕之道。

我們有時且須幫助別人捕盜。我們於此時不能設想：假如我是賊，我不願別人來捕我，因此我亦不捕盜。我們不能如此設想，因爲做賊根本上卽是一種反乎忠恕之道底行爲也。但我可想：我如被盜，我願別人來幫我捕盜。己之所欲，亦施於人。所以幫人捕盜，是合乎忠恕之道底。

這些都是比較容易看見底道理。尙有不十分容易看見者，下略述之。

人的欲惡雖大致相同，但如有許多可欲底事不能俱得，或許多可惡底事不能俱免，則須作選擇。此選擇可以因人不同。如孟子說：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。」——孟子舍魚而取熊掌，但亦未嘗不可有人舍熊掌而取

魚。館子裏菜單裏有許多菜，這些菜都是好喫底，但每個客人所點底，可以不同，或不盡同。在館子裏，主人有時請客人自己點菜，正是爲此。主人可想：我好喫美味，客人亦好喫美味，所以請他下館子。但我自己所好底美味，不必卽是客人所好底美味，所以請他自己點菜，這是不錯底。皆好美味，是人的大同，各有所好底美味，是人的小異。

然因有此種情形，則忠恕之道，有時行之，似有困難。例如「所求乎子以事父，」我所求於我的子者及我的父所求於我者，可大同而小異。如我希望我的子上進，我的父亦希望我上進，這是大同。但假如我所謂上進，是就道德學問方面說，我的父所謂上進，是就富貴利達方面說，則我所希望於我的子者及我的父所希望於我者，其間不免有小異。如此，則我如以我所求乎子者以事父，未必卽能得我的父的歡心。

在這些情形中，有些時候，大同中底小異是不相衝突底。例如一個人希望他的子以美味養他，他如行忠恕之道，他自亦須以美味養他的父。但他所好底美味是魚，而他的父所好底美味是雞。此父子二人所好不同，但其所好並不互相衝突。這一個人可以希望他的子與他魚，而他自己則與其父雞。這是沒有什麼困難底。但如大同中底小異，

有衝突的時候，則即有困難發生了。例如一個人希望他的兒子在學問道德方面上進。他如以其所希望於其子者事父，則他自己亦須在學問道德方面上進，然如他的父所希望於他者，是在富貴利達方面上進，則在道德學問與富貴利達不能兼顧的時候，此人即遇一問題：他或者為求得其父的歡心而犧牲他自己的志願，或遂行他的志願，而不顧他的父的希望。於此情形中，忠恕之道，似乎是難行。

對於這一類的情形，我們應該略其小異而觀其大同。如果一個人想着他希望他的子上進，所以他亦須上進，以期勿負他的父的希望，他即是對於他的父行忠恕之道，雖此人所以為上進者，與其父所以為上進者，不必盡同。向來有孝子而不得其父的歡心者，其原因多由於此。在傳說中，舜是一最好底例。

本來以忠恕之道待人，在原則上人雖本可以得對方的滿意，而事實上卻不能必如此。因人之欲惡，有大同亦有小異。在有些時候，別人的欲惡，在其小異方面，我本不知之。所以有「不虞之譽，有求全之毀。」在有些時候，別人的欲惡，在其小異方面，我雖知之，而亦不必特意迎合之。在普通交際中，特意迎合一人的欲惡的小異，則即是，或近於，

奉迎諂媚。在普通人與人的關係中，我只須以己度人，而知其好惡的大同，不必曲揣人意，而注意於其好惡的小異。我只行忠恕之道，推己及人，至於人之果滿意與否，則不必問。此之謂「直道而事人。」

然若一人真行忠恕之道，使對方能知其所以待人者，實亦其所希望人之待己者，則事實上對方對於此人的行爲，雖一時因欲惡的小異，或有不滿，但久亦必能原諒之。論語說：「晏平仲善與人交，久而敬之。」晏平仲何以能使人久而敬之，論語雖未說，不過人若真能以忠恕之道待人，雖一時或因不合乎別人的欲惡的小異，而致其不滿，但久則終可因其合乎別人的欲惡的大同，而得其原諒。行忠恕之道者，確可謂「善與人交，久而敬之。」

各種社會的制度不同，所以在一種社會內，某種人之所希望於某另一種人者，與在另一種社會內，某種人之所希望於某另一種人者，可以不同。例如在一種社會內，有君臣。在另一種社會內，則可只有一般底上下，而無君臣。君臣雖亦是上下，而是一種特別底上下。譬如說：「君要臣死，臣不得不死」等，只可對於君臣說，而不可對一般底上

下說。雖亦有人說，君臣一倫，即等於上下，然其實是不相等底。君之所希望於臣者，一般底上不能希望於其下。又如在以家爲本位底社會中，兄之所希望於弟，或弟之所希望於兄者，比在以社會爲本位底社會中，兄弟所互相希望者，要大得多。在以社會爲本位底社會中，父子所互相希望者，亦要大得多。如使父子兄弟均在一種社會內，這些分別固然不成問題。但如一社會在所謂過渡時代中，由一種社會轉入另一種社會，一個父所處是一種社會，一個子所處是另一種社會。在現在中國，這些情形甚多，而且易見。有許多父是生長在以家爲本位底社會之內，因之他所希望於其子者，可以甚多。而其子則生長於以社會爲本位底社會之內，他所希望於他的子者，可以甚少。他如以他所求於子者事父，他的父必不滿意。我們所看見底，有許多家庭問題，大部分都是從此起底。而老年人所以常有一人心不古，世風日下」的感歎者，大部分亦是從此起底。

雖在這些情形中，「所求乎子以事父」還是可行底。一個人所以事父者，如確乎是他所希望於其子者，他的事父，總可以得到他的父的原諒，至少總可以得到一般人的

的原諒。一個人所希望於別人者，及其所以待人者，有些是隨社會制度的變而變底。在這些方面，一個人所希望於別人者，及其所以待別人者，應該根據於同一種社會制度。這一點在普通底情形中，固不大成問題。但在一個所謂過渡時代中，往往有人，其所希望於人者，與其所以待別人者，不根據於同一種社會制度。他的行為，一時取這一種社會制度所規定底辦法，一時取那一種社會制度所規定底辦法，而其所取，都是合乎他自己的私利底。例如一個人，對於許多事，皆不遵奉他的父的意旨，他以為是照着以社會為本位底社會制度的辦法辦底，但是對於他父的財產，則絲毫不放鬆。如果他是長子的時候，他還可以引經據典底證明，他可以獨得，或多得他父的財產。於是他的行為，又是照着以家為本位底社會制度的辦法辦底。這種行為，是不合乎忠恕之道底。他如反身自問，他自己決不願有這種兒子。一個人對於他的上司，不願行種種禮節，自以為是要廢除階級，實行平等。但他的下屬，若對於他不行種種禮節，他又不答應了。此人是不講忠恕之道底，他的行為是不合乎「所惡於下，毋以事上」的原則底。但一個人所希望於別人及其所以待別人者，皆一致地照着某種社會制度所規定底辦法辦，則我

們雖或不贊成某種社會制度所規定底辦法，而對於此人在這些方面底行爲，仍不能不說是合乎忠恕之道。

如一個人所希望於別人者，與其所以待別人者，一時取這一種社會制度所規定底辦法，一時取那一種社會制度所規定底辦法，而其所取，都是犧牲自己，而爲別人的便利。這個人的這種行爲，是合乎忠恕之道底。因爲「爲別人便利，而犧牲自己」亦是我所希望於別人者。所求於人者，先施之，是合乎忠恕之道底。我若有個兒子，雖不在與我同一種底社會之內，而仍照我所在底一種社會制度所規定底辦法以事我，我是更滿意底。因此我知，我若如此事我的父，我的父亦是更滿意底。

以上是就這種社會，那種社會說，以下再就這個社會，那個社會說。就某種社會說，與就某個社會說，有很大底分別。例如說資本主義底社會，社會主義底社會，是就這種社會，那種社會說，是就某種社會說。如說中國社會，西洋社會，是就這個社會，那個社會說，是就某個社會說。

這個社會與那個社會的禮，雖俱根據於人情，而可以不同。這是由於他們對於在

尙質者對於人以親之爲貴。雖有此不同，尊或親，均是人所願受底。所以尊人或親人，俱是合乎忠恕之道底。

由上所說，我們可以知道，忠恕之道，是在任何時代，任何地方，都可以行底。范純仁說：「吾平生所學，得之忠恕二字，一生用之不盡。」此話是經驗之談，極有道理底。

第三篇 爲無爲

在中國哲學裏，無爲二字有許多意義。照一個意義講，無爲卽是少爲或寡爲。如先秦的道家，在社會政治方面，主張「返樸還淳」；在個人生活方面，主張「少思寡欲」。此所謂無爲均是這一意義底無爲。人是動物，卽「望文生義」，我們亦可知人不能免於動，動卽是爲。至少喫飯睡覺這一種底動，這一種底爲，總是有底。人不能完全不動；卽不能完全無爲，所以這一意義底無爲，卽是少爲或寡爲。不曰少爲或寡爲而曰無爲者，不過是有些人欲以這兩字的字面底意義，表示少爲或寡爲之極端底說法而已。

照另一意義講，無爲卽是率性而爲，不有意地爲。照道家的說法，萬物皆有所可，有所不可，有所能，有所不能。人亦是如此。人若照着他所能去爲，卽是不有意地爲，率性而爲。不有意地爲，率性而爲，卽是無爲。這一意義底無爲，魏晉道家講得最清楚。照郭象莊子註的講法，一個天才詩人，雖寫千萬首詩，亦是無爲。因爲他寫詩是他的天才的自然

發展，行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，不是矯揉造作地要作詩。一個斗方名士，雖寫一首詩，亦是有爲。因爲他寫詩是矯揉造作地要寫詩。他矯揉造作地要寫詩，以求人家稱他爲詩人，贊他爲風雅。魏晉道家仍沿用先秦道家所謂「返樸還淳」等語，不過他們所給與此等語的意義，則與先秦道家不同。一個天才詩人雖寫千萬首詩，亦是樸，不是文。一個斗方名士，雖只寫一首詩，亦是文，不是樸。

照另外又一意義講，無爲卽是因勢而爲。一個人或一個社會，能隨着時勢走底，卽是無爲；不隨着或逆着時勢走底，卽是有爲。用現在底話說，隨着時代潮流走底是無爲，不隨着或反着時代潮流走底，是有爲。我們常說「順水推舟」及「水到渠成」，順着時勢走，如「順水推舟」，推舟底人是不費力底，所以是無爲。不順着時勢或逆着時勢走，如「逆水行舟」，行舟底人是費力底，所以是有爲。順着時勢走，如水到而渠自成，不必特意費力於造渠，所以是無爲。不順着時勢走，如水已到而硬不讓其成渠，硬不讓是費力底，所以是有爲。

照再另外底一意義講，無爲卽是順理而爲。這一點莊子養生主有很清楚底說法。

莊子養生主說，庖丁的刀，用了十九年，解了數千牛，「而刀刃若新發於硯」。牛身上有天然底腠理，即所謂天理。庖丁始學解牛的時候，他看不見這些天然底腠理，他只看見一個整個底牛。三年之後，他一見牛即見這些腠理，他所看見底是一個渾身都是漏洞底牛，而不是一個整個底牛。於是他解牛，即從這些漏洞處下手，所謂「依乎天理，依其固然」。所以他雖解許多牛，而刀刃不傷。因為漏洞的地方，是「有間」，而刀刃是「無厚」，以無厚入有間，不費絲毫之力。他這解牛，即是依理而為。如此底為，可以不費絲毫之力，所以是無為。普通底庖人，於解牛之時，並看不見牛身上的漏洞，只看見一個整個底牛。牛對於他是渾然一體，所以他於解牛時，簡直不知如何下手。不知如何下手而又不得不下手，只得拿刀亂砍一陣，不是砍着骨，便是砍着筋，所以費力而刀亦喫虧。他解牛不是一「依乎天理，因其固然」，即不是順理而為。他因此費力而刀亦喫虧。就其費力而刀亦喫虧說，他的為是有為。莊子達生篇說：呂梁丈人善游水，其方法是一「從水之道而不為私焉」。這亦是說順理而為。我們常說善游水者為精通水性，通水性則能順水性而游。能順水性者，不費力而游，其游是無為。不順水性者，費力而或不能游，其費力是

有爲。推到別底人事上亦常有這種情形。有些人辦事，事一到手，即看出事的漏洞，不費力即將事解決。有些人辦事，只看見一堆事，而看不見漏洞，只見事橫在前，而無路可走。無路可走，而又不能不走，於是瞎闖亂撞，費盡氣力而仍是走不動。俗語說「會者不難，難者不會。」會者不難，是無爲而爲。難者不會，是有爲而爲不成。

照再另外一意義講，無爲即是無爲而無不爲。先秦道家所講道的無爲，是此意義。底無爲。道無爲而任萬物之自爲，所以他雖無爲而實無不爲。法家所說底無爲，亦是此意義。底無爲。君無爲而任臣下之自爲，所以他亦雖無爲而實無不爲。

孔子雖說「無爲而治者，其舜也歟？」但此後儒家不說無爲。以後儒家說「正其誼，不謀其利，明其道不計其功。」此話雖是董仲舒說底，比較晚出，但確可表示儒家對於「爲」底態度。儒家對於「爲」底態度，不是「無爲」而是「無所爲而爲。」如因一事是對於個人有利，或有功，而爲之，則此爲是有所爲而爲。利或功即是此爲之所爲。如因一事是應該爲而爲之，則此爲是無所爲而爲。無所爲而爲，與無爲不同。但一個人若真能無所爲而爲，則亦可以得到一種無爲。宋明道學家所說底無爲，即是屬於這一

類底無爲。宋明道學家陸王一派說無爲，是就心說。程明道說：「天道無心而成化，聖人有心而無爲。」又說：「君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」孟子說：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以納交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」這一段話是宋明道學家所常引用底。用這一段所說底事作例。一個人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。他所以如此，並不是要納交於孺子之父母等，並不是有所爲。於此時他的心是廓然大公底，他的廓然大公底心，感覺到怵惕惻隱，即向前救此孺子。此即所謂物來順應。有惻隱之心，以及向前救此孺子，皆是無所爲而爲。如有所爲而爲，用宋明道學家的話，即是有私意。有私意，則此心即不是廓然大公底了。心不是廓然大公底，則其發出底行爲，即不是「順應」，即有私意造作，有私意造作是有爲，無私意造作是無爲。

宋明道學家中，程朱一派說無爲，是就理說。朱子說：「廓然大公，只是除卻私意，事物之來，順他道理應之。」又說：「至於聖人則順理而已，復何爲哉？」此無爲是就理說。照朱子的說法，就道德方面說，對於每一種事都有一個最好底，最妥當底辦法。此辦法

即是理，照着理去辦是順理，順理是無爲。若於順理外另有所爲，即是有私意，有私意造作是有爲，無私意造作是無爲。此所說無爲，與道家所說順理而爲底無爲，有相似處。

我們於本篇所要多講者是無所爲而爲底無爲。道家所說率性而爲底無爲，實則亦是無所爲而爲底無爲。不過道家所說率性而爲底無爲，注重在興趣方面。而儒家，如宋明道學家，所說無所爲而爲底無爲，則注重在道德方面。我們於以下講無所爲而爲底無爲，亦從兩方面說，一方面從興趣說，一方面從道德說。以下先從興趣方面，說無所爲而爲底無爲。

小孩子的遊戲，最有無所爲而爲底精神。在遊戲中，小孩子作某種事，完全由於他的興趣。他可以寫字，但他並非欲成一書家。他可以畫畫，但他並非欲成一畫家。他更非欲以寫字或畫畫，得到所謂「世間名利恭敬」。他寫字或畫畫，完全是無所爲而爲。他作某種事完全是乘興，他興來則作，興盡則止。所謂「行乎其所不得不行，止乎其所不得不止」。他作某種事皆是順其自然，沒有矯揉造作，所以他作某種事，是無所爲而爲，亦即是無爲。

小孩子時候的遊戲，是人的生活中底最快樂底一部分。道家的理想底生活，即是這一類底生活。道家以爲成人所以不能得到這一類底生活者，乃因受社會中各種制度的束縛。我們若能打破此種束縛，則此種生活即可得到。我們亦以爲這種生活，是快樂底，亦可以說是理想底生活，但社會各種制度的束縛，卻並不是容易打破者。這些束縛，不容易打破，並不是因爲人的革命底勇氣不夠，而是因爲有些社會制度是任何種底社會的存在，所必需底。若打破這些，即取消了社會的存在。社會若不能存在，人亦不能存在。此即是說，若沒有社會，人即不能生活，更說不到快樂底生活。道家以爲，上所說無爲底生活是快樂底，這是不錯底。道家又以爲，人在社會中，因受社會制度的束縛，以致人不能完全有這種生活，這亦是不錯底。但道家因此即以爲人可以完全不要社會制度，以求完全有這種生活，這是一種過於簡單底辦法，是不可行底。

照道家的說法，無論任何人總有他所感覺興趣底事。我們看見有些人，於閒暇時，什麼事都不作，而蒙頭大睡，或坐在那裏胡思亂想，似乎是對於什麼事都不感覺興趣。而實在是對於蒙頭大睡，或胡思亂想，感覺很大底興趣。既然任何人對於有些事總

感覺興趣，如果任何人都照着他的興趣去作，則任何人都過着最快樂底生活，「各得其所」，真是再好沒有底。或者可以問：如果人人都對於蒙頭大睡感覺興趣，如隨其興趣，則都蒙頭大睡去了，又有誰去作事呢？人人都不作事，豈不大家都要餓死？道家於此可答：決不會如此底。有許多人對於蒙頭大睡，不感覺興趣，如叫他終日蒙頭大睡，他不可但不以為樂，而且以為苦。這些人如沒有事作，反覺煩悶。所以有些人要「消閒」。所以要消閒者，即有些人有時感到閒得無聊不可耐，故須設法找點事作，將閒消去。忙人找閒，而閒人則找忙，所以雖任何人都隨着他的興趣去作，天下事仍都是有人作底。

這是一個極端底說法。照這個極端底說法，自然有行不通，不可行之處。有些事是顯然不容易使人感覺興趣底，如在礦井裏作工等。然而這些事還不能不有人作。在社會裏面，至少在有些時候，我們每人都須作些我們所不感覺興趣底事。這些事大概都是社會所必需底，所以我們對於它雖不感覺興趣，而亦必須作之。社會是我們的生存所必需底，所以我們對於社會，都有一種起碼底責任。這種起碼底責任，不見得是每個人所皆感覺興趣底，所以主張人皆隨其興趣去作的極端說法，如道家所說者，是不可

不過這種說法，如不是極端底，則是可行底。這種說法，在相當範圍內，我們不能不說是真理。

在以前底社會制度裏，尤其是在以前底教育制度裏，人以爲，人的興趣，只有極少數是正當底。在以前底教育制度裏，人所應讀底所謂「正經書」，是很有限底。五經四書是大家所公認底「正經書」。除此之外，學舉業者，再加讀詩賦八股文，講道學者，再加讀宋明儒語錄。此外所有小說詞曲等，均以爲是「閒書」。看閒書是沒出息底事，至於作閒書更是沒有出息底事了。在以前底社會制度裏，尤其是在以前底教育制度裏，人以爲，人的興趣，多數不是「正當底」。因此有多少人不能隨着他的興趣去作，以致他的才不能發展。因此不知壓抑埋沒了多少天才，這是不必諱言底。

說到此，我們須對於才有所說明。與才相對者是學。一個人無論在那一方面底成就，都靠才與學兩方面。才是天授；學是人力。比如一個能喫酒底人，能多喫而不醉。其所以能如此者，一方面是因爲他的生理方面有一種特殊底情形，又一方面是因爲他常

常喫酒，在生理方面，養成一種習慣。前者是他的才，是天授，後者是他的學，是人力。一個在某方面沒有才底人，壓根不能在某方面有所成就；無論如何用力學，總是徒勞無功。反之，在某方面有才底人，則「一出手便不同。」他雖亦須加上學力，方能有所成就，但他於學時，是「一點即破。」他雖亦用力，但此用力對於他是有興趣底。此用力對於他不是一種苦事，而是一種樂事。例如學作詩，舊說：「酒有別腸；」「詩有別才。」此即是說，喫酒作詩，都靠天生底才，不是僅靠學底。我們看見有些人壓根不能作詩。他可以寫出許多五個字或七個字底句子，平仄韻脚都不錯，他可以學新詩人寫出許多短行，但這些句子或短行，可以一點詩味都沒有。這些人即是沒有詩才底人，他無論怎樣學詩，我們可以武斷地說，他是一定不能成功底。另外有些人，初學作詩，寫出底句子，平仄韻脚都不合，而卻詩味盎然。這些人是有詩才底人，他有希望可以成為詩人。

一個人必須在某方面有才，然後他在某方面的學，方不致於白費。一個人在某方面的學，只能完成他在某方面的才，而不能於他原有底才上，有所增加。一個有詩才底人，初學作詩時，即有些好句，這是他的才的表現。普通以為於此人學成的時候，他必可

人。以作更好底句。其實這是不對底。他學成時，實亦只能作這樣底好句。所差別底是在他初學的時候，他所作底詩，有好句，卻亦有極不好，或極不通底句。在他學成的時候，他所作底好句，雖亦不過是那麼好，但卻無極不好，或極不通底句。他所作底所有底句，雖不能是都好，但與好句放在一起，卻都可以過得去。有好句是他的才的表現，好句以外底別底句，都可以過得去，是他的學的表現。他的學可以使他的所有句子都過得去，這是他的學能完成他的才；他的學不能使他的好句更好，這是他的學不能使他的才有所增益。所謂神童，不見得以後皆能有所成就者，即因他的以後底學，不能使其才有所增加。他於童時所表現底才，與童子比，雖可稱為高，但以後若不能增益，則與成人比，或即是普通不足為奇底。

一個人在某方面底才，有大小的不同。『世間才有一石，曹子建獨得八斗。』此是說曹子建在文學方面，有很大底才，在某方面有很大底才者，我們稱之為某方面底天才，如文學底天才，音樂底天才，軍事底天才等。

道家重視人的才，以為只要人在某方面有才，即可以不必學，而自然能在某方面

樹屏成就。不學而自能，即所謂無爲。道家這種看法，是不對底。我們承認，人必在某方面有才，始能於某方面有成就。但不承認，人只在某方面有才，即可在某方面有成就。人在某方面有才，是他在某方面有成就的必要條件，而不是其充足條件。例如一個在作詩方面，質美而未學底人，雖可以寫出些好句，但他所寫底別底句，卻有極不好或極不通底。他仍是不能成爲詩人。凡能在某方面有成就底人，都是在某方面有才又有學底人。其成就愈大，其所需底才愈大，學愈深。

在某方面有才底人，對於某方面底事必感覺興趣。因此他的學是隨着他的興趣而有底。他的學是隨着他的興趣而有，所以他求學是無所爲而爲底。他對於他的學，雖用力而可只覺其樂，不覺其苦，所以他雖用力地學，而亦可說是無爲。

才是天生底，所以亦可謂之爲性。人的興趣之所在，即其才之所在，亦即普通所謂天性之所近。人隨着他的興趣去作，即是發展其才，亦即是道家所謂率性而行。若一個人對於某方面底事，本不感覺興趣，或甚感覺無興趣，但因別底原因，而偏要作此方面底事，此即不是率性而行，是矯揉造作。例如一個人作詩，本不感覺興趣，或甚感覺無興

趣，但因羨慕別人因作詩而得名譽或富貴，所以亦欲學作詩，要當詩人。其學詩即不是率性而行，即是矯揉造作。他因羨慕詩人之可得名譽或富貴而作詩，所以他作詩是有爲而爲。他作詩是矯揉造作，所以他作詩是有爲。

或可問：一個人對於某一事雖有興趣，雖有才，而其才苦不甚高，所以他雖隨着他的興趣去作，而不能有很大底成就，不能成一什麼家，則將如何？於此，我們可以說，凡作一某事，而必期其一定有大成就，必期其成一什麼家者，仍是有所爲而爲也。一個人若真是專隨其興趣去作，則只感覺其所作者有興趣，而並不計其他。他作到那裏算那裏，至於其所作如何始爲很大底成就，如何始可成爲什麼家，他是不暇問底。譬如我們喫飯，直是不得不喫耳，至於飯之喫下去如何於身體有益，則喫飯時不暇問也。我們常看見有許多什麼「迷」，如「棋迷」「戲迷」等。棋迷爲下棋而下棋，戲迷爲唱戲而唱戲，他們對於下棋或唱戲，並不預存一爲國手或名角的心；他們的下棋或唱戲，是隨着他們的興趣去作底。他們的下棋或唱戲，是無所爲而爲，他們對於下棋或唱戲，雖刻苦用功，然亦只覺其樂，不覺其苦，故亦是無爲。凡人真能隨其興趣去作者，皆是如此。他們

隨着他們的興趣作下去，固然可以有成就，可以成爲什麼家，但這些對於他們只是一種副產；他們並不是爲這些而始作某種事底。

所謂什麼家的尊號，是表示社會對於一人在某方面的成就的承認。例如一個人在化學方面作了些工作，如社會認其爲有成就，則稱之爲化學家。所以凡必期爲什麼家者，推其故，仍是欲求社會上底榮譽。爲求社會上底榮譽而作某種事者，其初心卽不是從興趣出發，其作某種事卽是有所爲而爲，其對於某種事所用底工夫，對於他卽是苦痛，卽是有爲。

或可問：一個人的興趣，可以與他的成就不一致例，如一個大政治家，可以好音樂圖畫等。就其成爲大政治家說，他的才是在政治方面見長底。但他的興趣，又在於音樂圖畫，是其興趣與其才，並不是一致底。關於這一點，我們可以說，有些人的才是一方面底，有些人的才，則是多方面底。一個人是大政治家而又好音樂圖畫，此可見，他在政治方面及藝術方面均有才。因爲有些人的才是多方面底，所以他一生所好底事物，可以隨時不同。如一人於幼年時好音樂圖畫，及壯年又好政治。蓋人在各方面的才，有些於

其一生中某一時期表現，有些於其一生中另一時期表現。他在某一方面底才，在其一生中某一時期表現，他即於某一時期，對於某種事物，感覺興趣。

或可問：如果一個人的興趣，可以隨時變動，如果他又專作他所感覺興趣底事，則他所作底事，豈非須要常變？如果他所作底事須要常變，則他對於他所作底事，恐怕都不能有所成就。於此點，我們說：凡作什麼而期其必有所成就者，即是有為而為，即不是率性而行。率性而行者，對於其所作之事，雖可有成就，但不期其有成就，更不期其必有成就。此點我們於上文已說。

在道家所說底理想底生活中，一個人只作他所感覺有興趣底事。在道家所說底理想底社會裏，所有底人都只作他所感覺有興趣底事。如果這種生活，這種社會，事實上可以得到，這誠然是最理想底。不過這種生活，這種社會，事實上不是可以完全得到底。其理由有幾點可說。就第一點說，在一個人的生活中，有些事在根本上只是一種工具，為人所用以達到某種目的者，其本身是不能使人感覺興趣。底人作這些事，只能是有為而為，不能是無為而為。例如喫藥，沒有人無為而喫藥，但喫藥亦是人生中有為而為，不能是無為而為。

所不能免者。就第二點說，每一社會中底人，必對於其社會負相當底責任，必於相當範圍內，分擔社會的事，至少亦應該於相當範圍內，分擔社會的事。沒有人能生存於社會之外。所以沒有人能不，或應該不，於相當範圍內，分擔社會的事。對於此等事，有些人固亦感覺興趣，但亦有些人不感覺興趣，或甚感覺無興趣。不過對於這些事，有些人雖不感覺興趣，或甚感覺無興趣，而亦不能不作，亦不應該不作。就第三點說，有些人所感覺興趣底事，有些是為社會所不能不加以限制底。社會對於這些事，若不加以限制，則必與別人發生衝突。因此有些人對於這些事，雖有很大底興趣，而不能作，或不能充分隨意地作。因以上諸點，所以道家的理想底生活，理想底社會，事實是不能完全得到底，至少是很不容易完全得到底。

這種生活，這種社會，雖不能完全得到，或不容易完全得到，但我們卻不能不承認這是合乎我們的理想底。在我們生活中，我們所作底事，其無所為而為者越多，我們的生活即越近乎理想。在我們的社會中，一般人所作底事，其無所為而為者越多，則其社會即越近乎理想。

以上所說由無所爲而爲而得底無爲，是就興趣方面說，所說大部分是道家的意思。以下再就道德方面說，由無所爲而爲而得底無爲，所說大部分是儒家的意思。

道家與儒家都說，人作事要無所爲而爲。這一點是道家與儒家之所同。不過道家說無所爲而爲，是就興趣方面說，儒家則是就道德方面說。此是道家與儒家之所異。論語載有子路與隱者荷蓀丈人一段談話。荷蓀丈人爲什麼要隱，我們雖不清楚，不過他很可以說：因爲他對於政治不發生興趣，所以他不一仕。子路卻完全不從興趣方面講。他說：「君子之仕也，行其義也；道之不行，已知之矣。」他說：君子要仕，因爲他以爲君臣大倫是不可廢底，所以應該仕，並不是因爲他的興趣在於仕，亦不是因爲他以爲仕了一定有什麼成功。我們現在亦有些所謂消極分子者，他們常說：他們對於社會上政治上底事，不發生興趣，所以不管社會上政治上底事。但所謂積極分子者，則可說：我們對於社會上政治上底事，亦不見得有興趣，不過因爲我們以爲這是我們應該管底，所以我們不能不管。這種說法，即是儒家的說法。因應該爲而爲某事，此爲亦是無所爲而爲。此爲亦是一直作去，只管應該爲，而不應該爲，而不計其他。所謂「正其誼不謀其利，期

其道不計其功，」正說此義。

說到此，我們必須注意，一個個人及一個國家，是不在一個層次之內底；所以無所爲而爲，只可對於個人說，而不可對於國家說。國家並不是一個生物，對於任何事物，我們並不能真正地，嚴格地，說他感覺興趣或不感覺興趣。他不能隨其興趣而無所爲而爲。在國家以上，並沒有更高底社會組織，他對於什麼事，亦無所謂應該爲或不應該爲。所以他亦不能在道德方面無所爲而爲。國家的行爲，都是有所爲而爲，在這一方面說，他的行爲都是有爲。雖然在別底方面說，他的行爲亦可是無爲，如他可少爲或寡爲，可因勢而爲，順理而爲等。

因爲有如此底分別，所以一個人的謀國，與他的自謀，必須用完全不同底看法，用完全不同底精神。一個人作事，可以只問事應該作或不應該作，應該作即作，不應該作即不作，不必計較他自己，是將因作此事或不作此事而得利或受害。他只問應該作不應該作，不計較利害；此即是無所爲而爲。但一個人謀國，對於一個關係國家底事，卻須要問此事是於國家有利或有害關係國家的事，所謂應該作不應該作，實即是有

事無所爲而爲，沒有患得患失的痛苦，所以坦蕩蕩；小人有所爲而爲，有患得患失的痛苦，所以常戚戚。

坦蕩蕩有直率空闊的意味。君子作事，乃因其應該作而作之，成敗利害，均所不計較。所以他的氣概是一往直前底；他的心境是空闊無沾滯底。所謂胸懷灑落者，即是指此種心境說。就其一往直前及其心境空闊無沾滯說，他的爲是無爲。戚戚有畏縮勉強，委曲不舒展的意味。小人作事，專注意於計較成敗利害，所以他的氣概是畏縮勉強底，他的心境是委曲不舒展底。就其畏縮勉強及其心境委曲不舒展說，他的爲是有爲。

我們說：一個人對於作某事不必計較成敗，並不包涵說，一個人對於作某事，並不必細心計劃，認真去作。對於作某事，一個人仍須細心計劃，認真去作，不過對於成功，不必預爲期望，對於失敗，不必預爲憂慮而已。事實上對於成功預期過甚者，往往反不能成功。對於失敗憂慮過甚者，往往反致失敗。不常寫字底人，若送一把扇子叫他寫，他寫得一定比平常壞。這就是因爲預期成功，憂慮失敗，過甚的緣故。莊子達生篇說：「以瓦注者巧，以鉤注者憚，以黃金注者殫。其巧也，而有所矜，則重外也。凡外重者內拙。」有所

爲而爲者，所重正是在外。無所爲而爲者，所重正是在內。

一個人一生中所作底事，大概可以分爲兩部分。一部分是他所願意作者，一部分是他所應該作者。合乎他的興趣者，是他所願意作者；由於他的義務者，是他所應該作者。道家講無所爲而爲，是就一個人所願意作底事說。儒家講無所爲而爲，是就一個人所應該作底事說。道家以爲，人只須作他所願意作底事，這在事實上是不可不爲。儒家以爲，人只應該作他所應該作底事，這在心理上是過於嚴肅底。我們必須將道家在這一方面所講底道理，及儒家在這一方面所講底道理，合而行之，然後可以得一個整個底無所爲而爲底人生，一個在這方面是無爲底人生。

第四篇 道中庸

孔子曰：「中庸之爲德也，其至矣乎，民鮮久矣。」朱子註說：「中者，無過不及之名也。庸，平常也。」中庸兩個字，以及孔子朱子這幾句話，在現在有些人的心目中，是非常迂腐可厭底，不過這些人大概皆未了解所謂中庸的本義。固然舊日自號爲行中庸之道者，亦未見得盡能了解中庸的本義，因之他們的行爲，或有可批評之處，但這與中庸之道的本身之無可批評，並沒有關係。

有一部分誤會中的本義底人，以爲中即是不澈底。譬如一事有十成，用中底人，作這個事，大概只作五成，若作四成，即爲不及；若作六成，即爲太過。所以照這一部分人的看法，用中底人作事只作五成。所謂「適可而止」，「不爲己甚」，都是表示不澈底的意思。這些人說，中國人作事不澈底，都是喫了儒家教人用中的虧。我們於此可以說，中國人是不是都作事不澈底，我們於此不論。不過即使中國人作事都不澈底，或有些中

國人作事不澈底，他們至多亦是喫了誤解儒家教人用中的虧，而不是喫了儒家教人用中的虧。因爲照中的本義，中並沒有不澈底的意思。

一部分誤解中的本義底人，又以爲中有模稜兩可的意思。譬如對於某事有兩種相反底意見，用中底人，一定以爲這兩種意見都對也都不對。他把兩方面的意見，先都打個對折，然後參酌兩方面的意見，而立一個第三意見。所謂「執兩用中」即是謂此。所謂「折中」亦是謂此。這一部分人說，中國人好模稜兩可，「兩面討好」都是中了儒家教人用中的毒。我們於此還是說，中國人是不是都好模稜兩可，「兩面討好」我們不論。不過即使中國人都是如此，或有些中國人是如此，他們亦是中了誤解儒家教人用中的毒，而不是中了儒家教人用中的毒。因爲照中的本義，中並沒有模稜兩可的意思。

有一部分誤解庸的本義底人，以爲庸即是庸碌的意思。這一部分人以爲儒家教人行庸道，是叫人都成爲庸庸碌碌，不敢有所作爲底人，凡事「不求有功，只求無過」。與其「畫虎不成反類狗」，不如「刻鵠不成尙類鶩」。這一部分人以爲中國人之所

以缺乏進取冒險，敢作敢爲的精神，都是喫了儒家教人行庸道的虧。中國人是否都缺乏進取冒險，敢作敢爲的精神，我們不論。不過如果中國人都缺乏這種精神，或有些人缺乏這種精神，他們亦是喫了誤解儒家教人行庸道的虧，而不是喫了儒家教人行庸道的虧，因為照庸的本義，庸並沒有庸碌的意思。

有一部分誤解庸的本義底人，以爲庸即是庸俗的意思。關於藝術方面底創作或鑒賞，是所謂雅事。行庸道底人多以爲這些雅事爲「雕蟲小技」。作這些雅事爲「玩物喪志」。他們所作底事，或所認爲應該作底事，往高處說，不過只是些「倫常日用」，往低處說，簡直都是些「柴米油鹽」。有些人說，中國人都俗，不如西洋人之每人都會唱幾句歌，又不如西洋人之每家都有鋼琴。中國人之所以都俗，都是中了儒家教人行庸道的毒。中國人是不是都俗，我們亦不論。不過即使中國人都俗，或有些中國人俗，他們亦是中了誤解儒家教人行庸道的毒，而不是中了儒家教人行庸道的毒。因為照庸的本義，庸並沒有俗的意思。

在誤解中庸之道底人的心目中，所謂行中庸之道底人，都是些作事不徹底，遇事

模稜兩可，庸碌無能，俗而不堪底人物。他們以爲這種人物正是儒家的理想人物，其實這以爲是大錯底。這種人物不但不是儒家的理想人物，而且是儒家所最痛恨底人物。這種人正是儒家所謂鄉原。孔子曰：「過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎？鄉原，德之賊也。」什麼是鄉原呢？孟子說：「非之無舉也，刺之無刺也。同乎流俗，合乎污世。居之似忠信，行之似廉潔，衆皆悅之，自以爲是，而不可與入堯舜之道，故曰德之賊也。」古之所謂鄉原，卽今之所謂好人或老好人。一個庸碌無能底人，既不敢爲大惡，亦不能行大善，不敢爲大惡，所以「居之似忠信，行之似廉潔。」不能行大善，所以「同乎流俗，合乎污世。」遇事人云亦云，模稜兩可，所以「衆皆悅之。」惟其衆皆悅之，所以大家皆稱之曰好人，或老好人。這種人正是儒家所稱爲德之賊者。爲什麼是德之賊呢？因爲這種人的行爲，與所謂中庸之道，有點相似，很能「魚目混珠，」以僞亂真。所以孔子曰：「惡似而非者，惡莠，恐其亂苗也。惡紫，恐其亂朱也。惡鄉原，恐其亂德也。」我們以上所說誤解中庸之道底人，以爲作事不澈底，模稜兩可，俗而不堪底人，卽是行中庸之道底人，或以爲人若行中庸之道，其結果必成爲作事不澈底，模稜兩可，俗而不可堪底人。這

正是「鄉原亂德」的一個好例。

儒家所說中的本義是什麼呢？中是無過不及，即是恰好或恰到好處的意思。有過或不及都不是恰到好處。例如炒菜，炒得過了則太老，炒得不及則太生。惟是不老不生，恰到好處，此菜方好喫。宋玉登徒子好色賦說：「東家之子，增之一分則太長，減之一分則太短。著粉則太白，施朱則太赤。」這就是說，此人的高低顏色，均是恰到好處。恰到好處，即是中。作事亦有恰到好處的一點，此一點即是中。

我可問：我們說，作菜有恰到好處的一點，過此或不及此即不好喫。此所謂好，是就喫說。東家子之高低顏色亦有恰到好處之一點，過此即不好看。此所謂好，是就看說。作事亦有恰到好處的一點，此所謂好，是就什麼說？

作事恰到好處之好，可就兩方面說：一方面就道德說，一方面就利害說。就道德方面說，所謂作事恰到好處者，即謂某事必須如此作，作事者方可在道德方面得到最大底完全。就利害方面說，所謂作事恰到好處者，即謂某事必須如此作，作事者方能在事業方面得到最大底利益。所以就道德方面說，對於作某事有中。就利害方面說，對於作

某事亦存中。儒家講用中，作事不可過或不及，是就道德方面說中。道家講守中，凡事都要一去甚，去奢，去泰，是就利害方面說中。

無論就道德方面說中，或就利害方面說中，中均沒有不澈底的意思。我們先問什麼叫做澈底？若所謂澈底者，就道德方面說，是說我們作事，必須作到我們應該作到的地步，此應該作到的地步，正是講中道者所謂恰到好处之點。我們不可過此點再求澈底。於澈底之外，再求澈底，即所謂「賢者過之」了。若所謂澈底者，就利害方面說，是說我們作一事，須將其作到完全成功的地步，此完全成功的地步亦正即是講中道所謂恰到好处之點。我們決不可過此點再求澈底。若過此點而再求澈底，則可致「前功盡棄」，不惟不能成功，而且還要失敗。若所謂不澈底者，是說我們作事，未作至恰好之點，而即停止。如此則所謂不澈底者，正是講中道者所說之不及，亦正是講中道者所反對者。例如我們作飯，以作熟為其恰好之點，飯未作熟而停止，不作熟為不澈底，然此正是不及也。若飯已熟而仍求澈底，則飯將爛不可食，恐無人需要此種澈底也。

中亦沒有模稜兩可的意思。譬如某人對於作某事有一意見，另外一人對於作此

事，另有一意見。如某人之所見，正是作此事之恰好底辦法，則此人之意見，即是合乎中，不必亦不可將其打對折，將其「折中」。其另一人之意見，不合乎中，即打對折，亦不可用。模稜兩可者，多係鄉原敷衍人，以求兩面討好者之所爲。無論從何方面講中，皆不是如此。

講中道者所說「賢者過之」之一點，最不易得人了解。我們於上文說，在道德方面，所謂作事恰到好處者，即謂某事必須如此作，作事者方可在道德方面，得到最大底完全。有些人多以爲，如果某事如此作，是道德底，則於如此作更進一步，當然是更道德底。在歷史或小說中，有聖賢及俠義兩種人。有些人以爲聖賢的行爲，是道德底，而俠義的行爲則是更道德底。兒女英雄傳中，安水心說，俠義行事，「要比聖賢都高一層。」比聖賢都高一層者，即其行爲是更道德底也。

如所謂道德底者，只是在道德方面，勉強及格，如學校中普通考績之六十分，然則所謂更道德底者，即如學校中普通考績之七十分或八十分。有些人持如此底看法，照他們的看法，聖賢所講底中庸之道，都是些「卑之無甚高論」底話。聖賢的行中庸之

道底行爲，都是「比上不足，比下有餘。」照他們的看法，聖賢所講底中庸之道，都是僅爲一般普通人而設，有特殊聰明才力底人，是不爲此所限制底。

這一種看法，講中庸之道者，當然不能贊成。我們亦不贊成這種看法。我們說，在道德方面，所謂作事恰到好處者，即謂某事必須如此作，作事者方可在道德方面，得到最大底完全。既是必須如此作，方能得最大底完全，則不如此作，即不能得最大底完全。但不及此者，不能得最大底完全，即過此者，亦不能得最大底完全。所謂「過猶不及」也。我們說，聖賢的行爲是道德底，意思不是說，它是勉強及格，而是說它是最道德底。最道德底之上，不能有更道德底。

後漢書獨行傳敘說獨行底人，「蓋失於周全之道，而取諸偏至之端。」這兩句話，很可說明聖賢的行爲，與俠義的行爲的性質的不同。俠義的行爲，在有些方面，是比中道又進一步。就此方面說，他的行爲，可以說是比聖賢都高一層。不過這高一層，只是一方面底。就一方面看，他的行爲比中道又進一步，但在別底方面，則必有不及中道者。他於此方面過之，於別方面必有不及。他只顧到此方面，而不顧到別底方面，所以他的行

爲不是一周全之道，而只是一偏至之端。聖賢所行底是中道，單在一方面看，其行爲似乎是沒有什麼特別出衆之處，但他卻是各方面都顧到底。所以他的行爲不是一偏至之端，而是一周全之道。所以聖賢的行爲，可以成爲社會上底公律，而俠義的行爲則不可成爲社會上底公律。因此，在道德方面，俠義的行爲，不能比聖賢高一層。

呂氏春秋說，有二俠士，相偕出遊。至一處飲酒，有酒無肴。此二人說，吾二人身皆有肉，何必再求肴。遂各割其身之肉，烤熟請別一人喫。喫畢，兩人皆死。此二人各割其身之肉，以奉其友。專就待朋友這一方面看，可以說是「仁至義盡」了。專就此方面說，他們的行爲是「至」，但此二人各有其在別方面應作底事，應負底責任，他們均不顧及。就別方面說，他們的行爲是「偏」。所以他們的行爲，不是一周全之道，而是一偏至之端。不可成爲社會上底公律，不可爲法，不可爲訓。此所引固然是一極端底例。然在此極端底例中，我們可以看出俠義的行爲，與聖賢的行爲的性質的不同。一行爲是本是超適中道，在大部分情形中，是不很容易決定底。所以我們必須在這些極端底例中，方可以看出俠義的行爲，與聖賢的行爲的性質的不同。

「言必信，行必果」是俠義的信條，「言不必信，行不必果，惟義所在。」是聖賢的信條。此所謂義，即「義者宜也」之義。所謂宜者即合適於某事及某情形之謂。作事必須作到恰好處。但所謂恰好者，可隨事隨情形而不同。就道德方面說，當固執信，但在有些情形中，對於某事，守信不是恰好底辦法。此亦即說，在有些情形中，對於某事，守信是不合乎中道底。例如所謂「尾生之信」是。尾生與一女子約期相遇於橋下。及期，尾生至，而女子不至。橋下水漲，尾生仍守橋下不去，遂至溺死。我們可以說，在此情形下，尾生未免太守信了。守信而可以說是「太」，即其守信不是在此情形下作此事的恰好底辦法也。其不恰好是由於太過，而不是由於不及，所以說是「太」。一個人在社會裏有許多責任，有許多應作底事。尾生因與一女子相期，專顧及守信，而不顧及他在別方面底責任。其行為，專就守信方面說，真算是澈底了；專就此方面說，他的行為是「至」。但就別底方面說，則他所顧不到底很多。就別底方面說，他的行為是「偏」。所以其行為不是「周全之道」，而是「偏至之端」，不可成為社會上底公律，不足為法，不可為訓。

我們說，對於某事，在某情形下的恰好辦法。因為所謂恰好辦法是不能離開事及

情形而空洞說底。例如尾生在橋下候其相期之人，若無橋下水至之情形，則在道德方面說，其守信是恰好底辦法，是中道，其不守信則是不及。此是就情形說。若就事說，對於有些事雖死亦守信是恰好底辦法，是中道，其不守信則是不及。例如一軍人奉命於某時炸毀一橋，其開放炸藥之機關，正在橋下，所以他非在橋下守候不可。橋下雖水至，但他總希望在他未溺死以前，能執行他的職務。如是爲這種事，則他守信而死，是合乎中道底，如他不守信，則是不及。孟子說：「言不必信，行不必果，惟義所在。」正是說，言之是否必信，要看事看情形而定。

尾生之信，不足爲法，更可於其不合乎忠恕之道見之。我們對於朋友有約會，我們固希望他準時赴約，但在普通情形中，我們並不希望他死亦守約。例如我們與一朋友約在某茶館喝茶，我們並不希望他，雖有了空襲緊急警報，仍坐在那裏不動。若他於這種情形下仍端坐不動，以至於有危險，則他的行爲超過我們所希望於他底，照人同此心的說法，他所作亦超過他所希望於我們底。照如此看法，則他的行爲，即不合乎忠，其不合是過之。如我們與朋友約，到時我們不到，朋友負氣，無論如何，必在那裏守候。但這

種負氣，亦不是我們所希望於朋友者。照人同此心的說法，這亦不是朋友所希望於我們者。他若照着他所不希望於我們者作去，則他的行為即是不合乎恕，其不合是不及。尾生的行為，不是過忠即是不及恕，總之是不合乎忠恕之道底，因此我們亦可知其不是恰好底辦法。

假如一個軍人奉命在一橋下守候，俟聽見某種信號，則將橋炸毀，信號尚未到而水到他不能斷定他是不是能在被淹死以前接到信號。在這種情形下，他可以想，若是我派人在這裏作這個事，我必希望他在死以前總守在橋下，而不希望他見水到即跑。因此他亦可知，他的長官，派他作這個事的時候，亦希望他在死以前總守在橋下而不希望他見水即跑。於是他就死守在橋下。就他死守在橋下說，他的行為是忠，就其不跑開說，他的行為是恕。他的行為是合乎忠恕之道底。因此我們亦可知他的行為是恰好底辦法。

俠義的奇節異行，能引起我們的讚美，這亦是我們所承認底。不過我們以奇節異行的價值，在於其「奇」「異」。這一種價值，也許是美學底而不是道德學底。

或可問：若一軍人因預備炸橋而死於橋下，其身斃死，則其對於別方面底責任，亦是不能顧到，所謂忠孝不能兩全者是也。何以此軍人的行爲，又不是一偏至之端？此於我們說，事有重輕的不同。此軍人所作炸橋的事，可以關係全軍的勝敗，而全軍的勝敗，可以關係國家的存亡。其事重。若尾生與一女子相期，則只與他個人的生活的一方面有關。其事輕。且此軍人炸橋的事，是事機一失不可復得。而尾生與女子的相約，或是雖不過而一後會有期。有這些不同，所以此軍人的死，是「取義成仁」。而尾生的死，則是「匹夫匹婦之爲諒也」。一個是「死有重於泰山」。一個是「死有輕於鴻毛」。兩個人雖俱不能顧到對於別方面底責任，但一個是應該底，一個是不應該底。

以上是就道德方面說中。若就別底方面說，則無論對於任何事，都有個中。例如上所說，炒菜不可太生，亦不可太熟。生熟恰到好處，菜纔好喫。此恰到好處，即是其中。又如商人賣東西，要價太多，則人不買。要價太少，又不能賺錢。必須要價不多不少，恰到好處。此恰到好處，即是其中。

無論就道德方面，或就利害方面說中，所謂中都是相對於某事及某情形說底。例

如我們說，人不可喫得太多，太多則胃不消化，亦不可太少，太少則營養不足。最好是喫得不多不少，但如何是不多不少，則須視一個人的身體情形而定。我們不能說，人喫十碗飯太多，一碗飯太少，無論什麼人，都須喫五碗飯，這是不通底。對於有些人，喫五碗飯即為太多，對於有些人，喫五碗飯還是太少。

中是相對於事及情形說者，所以中是隨時變易，不可執定底。中是隨時變易底，所以儒家說「一時中」。一時中者，即隨時變易之中也。孟子說：「執中無權，猶執一也。」所謂執一者，即執定一辦法以之應用於各情形中之各事也。

或可問：如果如此，則我們作事，豈非完全無一定底規律可循？我們說：所謂中者，雖是相對於事及情形說者，然就事說，不僅有事，而且有某類底事，就情形說，不僅有情形，而且有某類底情形。對於某事在某情形下之中，對於其同類底事，在其同類底情形下，亦是中。例如尾生的行為，是不合乎中底，則如有人對於與此同類底事，在與此同類底情形下，有與此同類底行為，其行為亦是合乎中底。情形下，有與此同類底行為，其行為亦是合乎中底。上所說軍人的行為是合乎中底，則如有人對於與此同類底事，在與此同類底情形下，有與此同類底行為，其行為亦是

合乎中底，對於某種事在某種情形下底中，與對於別種事在別種情形下底中不同，就此方面說，中是多底，是變底。但對於某種事在某種情形下底中，則是永遠相同底。就此方面說，中是一底，是不變底。

我們於上文說，合乎中道底行爲，是可以成爲社會上底公律底。所謂社會上底公律者，是在原則上，人皆應該完全照着行，在事實上，人皆多少照着行者。社會上底公律，大概都是道德底規律。道德底規律，必都是社會上底公律。我們常說，某行爲可以爲法，可以爲訓，或不足爲法，不足爲訓。可以爲法，可以爲訓者，是可以成爲社會上底公律者。不足爲法，不足爲訓者，是不可以成爲社會上底公律者。

於此我們可知，中道亦卽是庸道。程子說：「庸者，天下之定理。」定理者，卽一定不可移之理也。所謂公式公律等，都是一定不可移之理，都是定理。康德說：凡是道德底行爲，都是可以成爲公律底行爲。例如己所不欲，勿施於人的行爲，是可以成爲公律底。若果社會上個個人都如此行，則社會上自然沒有衝突。好像在大路上走路，無論人向何方向走，但只要都靠左邊走，或都靠右邊走，自然都不會碰着。但己所不欲，亦施於人的

行爲，則不可成爲公律。因爲社會上如果人人如此，則立刻各處都是衝突，而社會亦即不成其爲社會了。又如盜賊底行爲，是不道德底行爲。此於其不能成爲公律可以見之。盜賊自己不生產，而專盜竊或搶奪別人的生產。如果社會上個個都不生產而專盜竊或搶奪別人的生產，則即無人生產。如果人人皆不生產，則盜賊亦無以自存。社會上決不能人人皆爲盜賊，所以盜賊的行爲是不可以爲公律底。就這一方面看，我們可知盜賊的行爲是不道德底行爲。

盜賊的行爲是不道德底行爲，是「不肖者不及也。」其不可以爲公律是顯然底。若上所說底俠義的行爲，所謂「賢者過之」者，亦是不可以爲公律底。所謂可以爲公律者，即人人皆可依之而行也。俠義的行爲，不是人人皆可行者，所以亦不可以爲公律。所謂不是人人皆可行者，不是說，人不是皆努力向上，所以不可行，而是說，若人人若此行，則其間有矛盾。例如呂氏春秋所說二俠士的行爲，就一方面說，是「至。」但如人人都如此行，於招待朋友的時候，都割自己底肉，請朋友喫，則恐怕社會上底人，不久都要死絕了。毘生的行爲，如人人皆仿行，恐亦有同樣底結果。所以這些行爲，在一方面說，雖

是高不可攀，但不是人人皆可，所以亦是不可爲公律底，不足爲法，不足爲訓。就此方面看，我們雖不能說，他們的行爲是不道德底，但可以說，他們的行爲不是完全地道德底。其價值大部分在於其是「奇」，是「異」，如以上所說。

程子又說：「不易之謂庸。」不易卽是不可改易。所謂社會上底公律者，卽原則上人所皆應該完全照着行，事實上人人所皆多少照着行者。所以公律是不可改易底。事實上無論什麼人都多少照着行，都多少須這樣辦，所以這樣辦卽成爲平常底了。舊說常以「菽粟布帛」作爲庸之例。菽粟布帛，是人日用所不可缺者。因其是日用不可缺，所以卽爲人所習見，而成爲所謂庸了。

從此觀點看，所謂賢者過之的行爲，都如些奇花異草，其本身亦有可愛之處。但其實用底價值，是及菽粟布帛底。社會上可以無奇花異草，而不可以無菽粟布帛。社會上人人都種菽粟，不種奇花，是可以底。但社會上人人都種奇花，不種菽粟，是不可以底。菽粟是平常底，但是不可缺底。奇花是非常底，但是可缺底。中道底行爲是平常底，但是可以爲公律底。一賢者過之，一底行爲，是非常底，但是不可以爲公律底。就其是平常說，

所以謂之庸。就是爲公律說，所以謂之不易，所以謂之定理。

濂子又說：「中者，天下之正道。」他所說底這個道字，或許有別底意義，不過我們可以把這個道字作路字解。對於任何事，都有一條合乎中道底路可走。這條路是人人都可走底，所以謂之正路，亦可謂之大路。不走這條大路，而好走小路者，中庸謂之「素隱行怪」。「行險微幸。」小路雖亦有人走，走小路或亦有時有特別底方便，但走小路總亦有特別底不方便，而其不方便總較其方便爲大，不然，即人人皆走小路，而此小路即不是小路而是大路矣。大路似曲而實直。老子說：「大直若屈。」可用以說此義。

以上是專從道德方面說庸。從功利方面說，凡是能使某種事最成功底辦法，亦是最平常底辦法。例如一個人如想發財，最平常底辦法，是竭力去經營工業或商業。大學說：「生財有大道，生之者衆，食之者寡，則財恆足矣。」就一個社會說是如此，就一個人說亦是如此。這是大道，亦即上所說大路。這是人人所都知道底，亦是人人所都能行底。如有人嫌此大路太迂曲，嫌此辦法太拙笨，而求另外直捷底路，巧妙底辦法，則即是所謂「行險微幸」，例如有人因急於發財而大買彩票，希望能得一頭彩，可以一步登天。

在幾萬或幾十萬買彩票底人中間，自然有一個人可得頭彩。如果有一個人得了頭彩，他的特別底幸運很可使人羨慕，但他的行爲，則不足爲法，不可成爲公律。他得頭彩的機會，只有幾萬分或幾十萬分之一，而他失敗的機會，則比得頭彩的機會要多幾萬或幾十萬倍。所以，他的行爲是「行險」，而其得頭彩是「微幸」。辛苦經營工業或商業以求發財底人，固然亦有失敗的機會，實際上亦常有失敗者，但他的失敗的機會與他的成功的機會，在普通底情形下，差不多是均等底。一個人照着這個平易底大路走，即使失敗，而他的行爲是可以爲法底，可以成爲公律底。一個人應該努力地照着這個大路走，至於成功失敗，則「聽天由命」。此之謂「君子居易以俟命」。如上所說買彩票的行爲，則是所謂「小人行險以微幸」。

又如人欲求學問，無論所求者是何種底學問，最平常底辦法，是對於那一種底學問努力用功。大部分人於初學一種語言時，總覺其純靠死記，毫無興趣。有些人往往於此要尋捷徑。有些賣書的人，迎合這種人的心理，印些「某種言語易通」等類底書，大登廣告說，用他這書，可以於短時期內，不費力而學會某種言語，其實這都是欺人底。要

想學某種言語，是要靠死記底。這是平常底辦法，但除此之外，沒有別底辦法。

又如用兵雖說是詭道，但取勝的平常底辦法，還是努力充實自己的實力，使其勝過敵人，及努力消耗敵人的實力，使其劣於自己。所謂實力，軍事方面底設備，經濟方面底資源，政治方面底組織等，均包括在內。兩個力爭奪，力大者勝，這是人人所知底。這雖亦似乎是迂曲底路，拙笨底辦法，但除此之外，沒有別底辦法，如有辦法，亦是買彩票希望得頭彩底辦法。例如現在底戰事，正在進行，日本或許有一大地震，將其工業區覆滅。如果如此，則戰事不了自了。這當然不是不可能底事。但我們如希望以此為解決中日戰事底辦法，則其希望的達到，比得頭彩還難得多。如有人只靠這種希望，以解決中日戰事，他亦可以說是「行險以徼幸。」

我們可以說，凡是能使某種事最成功底辦法，都是人人可行底辦法，因為是人人可行底辦法，所以是平常底辦法。照所謂聰明人看起來，這些辦法，都是迂曲拙笨底。他們都好求直捷巧妙底辦法。但是所謂直捷巧妙底辦法，大概多是「行險徼幸」底辦法。其辦法雖似巧而卻不能成事。用不能成事底辦法辦事，必至弄巧反拙。而似乎是拙

笨底尋常辦法，雖似拙而卻能成事。老子說：「大巧若拙。」可用以說此義。小聰明人好用巧辦法，往往因此誤事。所謂「聰明反被聰明誤」者，正是說此。老子說：「大智若愚。」大智不帶小聰明，所以若愚。

科學似乎是與人以許多巧妙底方法，以統治天然，以處理人事。清末人說到科學，都似乎以為科學是魔術一類東西。科學中底公式，好像是魔術中底咒語符籙，科學家把他用出來，即可以「役使萬物。」即現在不深了解科學底人，亦以為科學是很神秘底東西，所謂「科學方法」者，亦是很巧妙底方法。這是完全錯誤底。科學是最平常底東西，科學方法是最平常底方法。科學中底公律等，都是以一般人日常所經驗底平常底事實為根據，一步一步推出來底。就其所根據底平常底事實說，是「匹夫之愚，可以與知。」但「及其至也，雖聖人亦有所不知焉。」但此亦是從愚夫愚婦所知者推出來底，並不是另有何神妙。從平常底事實一步一步底推，並不是一種直捷巧妙底方法，而實是一種迂曲拙笨底方法。聰明人或許不耐煩一步一步底推，但如他不耐煩，他即不用科學方法。

有一笑話，謂有一人賣治臭蟲方者，方寫於紙上，用信封固，買者須交價後，方可開視。一人買此方，交價後開視，則紙上寫二字曰：「勤捉。」此雖是笑話，然此治臭蟲方實亦代表一真理。此真理即是：凡作某種事最成功底辦法，亦即是最平常底辦法。

第五篇 守冲謙

假使一個美國人，因有某種成績，受了別人的誇獎，照美國人的規矩，他對於誇獎他底人底答覆，應該是：「多謝你的誇獎。」或：「多承誇獎，感激不盡。」假使一個中國人，因有某種成績，受了別人的誇獎，照中國人的規矩，他對於誇獎他底人底答覆，應該是：「不敢當，」或：「毫無成績，謬承過獎。」在這種情形下，美國人的答覆是承認自己有成績，而中國人的答覆，是否認自己有成績。自己有成績，而不以為自己有成績，此即所謂謙虛。虛並不是虛假的意思。論語說：「有若無，實若虛。」虛者對實而言。真正謙虛底人，自己有成績，而不以為自己有成績；此不以為並不是僅只對人說，而是其衷心真覺得如此；即所謂「有若無，實若虛。」

「自卑而尊人，先被而後已。」這本是社會所需要底一種道德。社會上底體，大概都是根據這種道德而有底。無論那一國家或民族的禮，或那一種社會的體，其詳細節

目或有不同，但其主要底意思，總不離乎「自卑而尊人，先彼而後己。」一個美國人對於誇獎他底人的答覆，雖不是自卑，而卻是尊人。因為照他的看法，若否認自己有成績，即是直斥誇獎他底人的錯誤。直斥人的錯誤，是無禮底。中國人對於誇獎他底人的答覆，雖不是尊人，而卻是自卑。所謂「謬承過獎」即是說：「你對於我誇獎太過，你錯了。」照美國人的看法，這是很不客氣底話。但照中國人的看法，這不客氣，是為自卑而起，所以雖不客氣，而決不會引起對方的誤會。

我們常聽說，人須有「自尊心。」上所謂自卑，並不是有自尊心的反面。孟子說：「本有不為也，而可以有為。」一箇人在消極方面，有有不為之志，在積極方面，有有為之志，這種人謂之有自尊心。無自尊心底人，認為自己不足以有為，遂自居於下流，這亦可說是自卑。不過此自卑不是上所謂自卑。此自卑我們普通稱之為自暴自棄。孟子說：「舜何人也，予何人也，有為者亦若是。」有這一類底志趣者，謂之有自尊心。在行這一類底志趣的時候，完全用不着與人客氣，用不着讓。所謂「當仁不讓」是也。但在人與人底普通關係中，則彼此之間，需要互讓。讓是禮的一要素。所謂客氣，所謂禮貌，都有讓

的成分在內，所以我們常說「禮讓」。上所謂自卑，是讓的表現，並不是自暴自棄。

有些人以為，有自尊心，即是在人與人底普通關係中，以自己為高於一切，這是錯誤底。有自尊心是就一個人的志趣說。上所謂自卑，是就人與人間底禮讓說。二者中間，並沒有什麼關係。

說到讓，或者有人以為與所謂鬭爭，或奮鬥等精神不合。這以為又是錯誤底。所謂鬭爭，可以提倡者，只能是團體與團體間底鬭爭，不能是一團體內底，人與人底鬭爭。有提倡民族鬭爭者，亦有提倡階級鬭爭者，但是沒有人提倡，亦沒有人能提倡，人與人鬭爭。這是不能提倡底。所謂不能提倡者，即謂，如有提倡者，其說一定是講不通底。無論我們贊成民族鬭爭或階級鬭爭之說與否，其說是講得通底。但如有提倡人與人鬭爭者，其說是講不通底。如有人以為，提倡民族鬭爭或階級鬭爭者，必亦提倡人與人鬭爭，此以為亦是錯誤底。持此等以為底人，可以說是「不明層次」。因為所謂民族或階級，不是與人在一層次之內底。

所謂奮鬥者，不過是說，一個人應該努力去作他所應該作底事，或他所願意作底

事。鬭字在此，只是一種比喻，並不含有侵害別人底意思，與鬭爭之鬭不同。一個人於不侵害別人的範圍內，當然可以，而且應該，努力作他自己所應該作底事，或他所願意作底事。這裏用不着讓，亦實在不發生讓或不讓的問題。一個人讀書，求學問，用不着讓別人占先，並且還可以爭着占先。但他若因此，而於與別人共飯時，亦搶着喫菜而不讓人，則他可說是一不知類。——因為求學問與喫飯，在這一方面，並不是一類底事。

以上所說，是普通所謂謙虛，但就中國的傳統思想說，謙虛並不僅只是如此。就中國的傳統思想說，謙虛是一種人生態度，其背後有很深底哲學底根據。此哲學根據，一部分即是老子及易傳中所講底道理。

老子對於人生，有很深底了解。他觀察人生，研究人生，發現了許多道理或原則。這些道理或原則，他名之曰「常」。——他以為人若知道了這「常」，而遵照之以行，則即可以得利免害。若不知這些常而隨便亂作，則將失敗受害。他說：「知常曰明。不知常，妄作，凶。」

在這一點，老子很有科學底精神。科學的目的，或其目的之一，亦是欲發現宇宙間

底許多道理而使人遵照之而行人若遵照這些道理而行，他可以得到許多利益。我們常說：科學能戰勝自然。就一方面說，它是能戰勝自然，就又一方面說，它之所以能戰勝自然，正因為它能服從自然。

老子所說底話，有許多對於道德是中立底。在這一點，他亦與一般科學家相似。科學家所講底道理，對於道德是中立底。有些人可以應用科學家所講底道理作道德底事，有些人亦可以應用科學家所講底道理，作不道德底事。但對於這些，科學家都是不負責任，亦不能負責任底。在有些地方，老子亦只說出他所發見底道理，至於人將應用這些道理作些什麼事，老子是不負責任，亦不能負責任底。例如老子說：「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固與之。」有人因此說，老子講陰謀。其實老子並不是講陰謀，不過陰謀家可應用這些道理，以遂其陰謀而已。

老子說：「反者，道之動。」照老子的看法，一某事物，若發展至其極，則即變為其反面，此所謂「物極必反」。《易傳》中亦講這個道理。舊說《易》老相通。其相通的主要底一點，即是《易》老皆持「物極必反」之說。

含有之否定所否定。所以一切事物的发展，都是所謂自掘墳墓。馬克斯的歷史哲學，亦用海格爾此說，不過他不以心或觀念爲歷史的主動力，而以經濟底力量爲歷史的主動力。所以他的歷史哲學稱爲物質史觀或經濟史觀。

一某事物的发展，如何是已至其極？有些事物，其極是對於客觀底環境說，有些則是對於主觀底心理說。例如馬克斯說，一個資本主義底社會，若發展至其極，則即爲其自身所含有之否定所否定，資本主義底社會的發展是「自掘墳墓」。資本主義底社會之極，是對於客觀底環境說。所謂客觀底環境，亦是一種事物自身所造成底。每一種事物，在其發展的過程中，自身造成一種環境。如這種環境，使此種事物不能繼續存在，則此種事物的发展，即已至其極。因爲這種環境是這種事物自身所造成底，所以這種環境即是這種事物自身所掘之墳墓，亦即其自身所含有底否定之表現。

就資本主義底社會的發展說，其極是對於其自身所造成底環境說。但就一個資本主義的財產的發展說，其極是可對於一個資本家的主觀心理說。假使有一個國家的

法律規定一個資本家的財產，不能超過一百萬元，則此國內底資本家的財產，如到一百萬元，即已至其極，就此方面說，或就類乎此底方面說，一個資本家的財產的發展，亦是對於客觀底環境說，不過這一種極是人爲底，不是自然底，所以這一種極不必引起反。但假如雖沒有這些限制，而一個資本家發財至一百萬元時，此人即已志驕意滿，以爲他已是天下第一富人，而再不努力經營他的工業或商業，如此，則一百萬元對於此人，即是其財產之極。到了此極，此人的工業或商業，即只會退步，不會進步，而其財產亦只會減少，不會增加了。

又譬如一個人有很大底學問，但他總覺得他的學問不夠；此人的學問，對於此人，即尚未至其極。此人的學問，即還有進步的希望。另外有一人，雖只讀過幾本教科書，但自以爲已無所不知，無所不曉；此人的學問，對於此人，即已至其極。此人的學問，不但沒有進步的希望，而且一定要退步。舊說所謂「器小易盈」即是指這一類底人說。小碗只須裝一點水，即至其容量之極。再加水，即要溢出來；此所謂「易盈」也。易老所謂極，大概都是就這些方面說。

如欲使一某事物的發展，不至乎其極，最好底辦法，是使其中先包括些近乎是它的反面的成分。例如一個資本主義的社會，如發展至一相當程度，而仍欲使其制度繼續存在，最好的辦法，是於其社會中，先行一些近乎是社會主義底政策。如有人問一馬克斯的信徒，英美等國的資本主義已經很發展了，何以在這些國內，還沒有社會革命發生呢？最好底答案是，因為英美等國的資本家，在有些地方，採用了近乎是社會主義底政策，例如工會組織，社會保險，失業救濟等，以緩和階級鬭爭。英美等國的資本家，與他們的工人的關係，已不是如馬克斯等所說底那樣單純了。這些資本家，於其資本主義底社會內，先容納些近乎是社會主義的成分，所以他們可以使他們的制度，繼續存在，而不至於造成一種環境，使其不能繼續存在。這種辦法，最為反對他們底人所厭惡，因為這是維持他們的制度的最好辦法。共產黨人最恨溫和底社會主義。因為共產黨人主張推翻資本主義底社會，而溫和底社會主義反可使資本主義底社會繼續存在。

就社會說是如此，就個人說亦是如此。如一個人想教他的事業或學問，繼續發展進步，他須常有戒慎恐懼之心。人於作事將成功時，往往有志得意滿的心，於作事將失

敗時往往有戒慎恐懼的心，戒慎恐懼近乎是志得意滿的反面。我們說近乎是，因為志得意滿的真正反面，是頹喪憂悶。人若常存戒慎恐懼的心，則是常存一近乎是志得意滿的反面的心。所以他的事業，無論如何成功，如何進展，都不是其極。所以他的事業，可以繼續發展進步。易傳說：「危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。」易曰：「其亡其亡，繫於苞桑。」若一國之人，常恐其國要亡，則其國即安如磐石。正說此義。我們可以說：一個人作事，如常恐失敗，他大概可以成功；如常自以為要成功，他大概必要失敗。

一個人的這種戒慎恐懼的心理，在態度上表現出來，即是謙虛。真正謙虛底人，並不是在表面上裝出謙虛底樣子，而是心中真有自覺不足的意思。他有這種心，他的事業，自然可以繼續發展進步，無有止境。所以易謙卦彖辭說：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可逾，君子之終也。」舊說，謂謙卦六爻皆吉，表示人能謙則無往不利的意思。

謙卦彖辭以謙與盈相對而言。舊說亦多以爲與謙相對者是盈或滿。一個人對某

一種事覺得滿了，即是此種事的發展對於他已至其極了，已至其極，即不能再有發展進步。所以說：「滿招損，謙受益。」嚴格地說，與盈或滿相對者是沖或虛。老子說：「道沖而用之或不盈。」沖是與盈相對者。我們常說，沖謙，謙虛。沖或虛是就一個人的心理狀態說。謙是就此種心理狀態之表現於外者說。盈或滿亦是就一個人的心理狀態說。此種心理狀態之表現於外者是驕。驕是與謙相對者。驕盈是與謙虛相對者。

以上說，一個人對於他的事業，如常有自覺不足的意思，他的事業即可繼續發展進步，無有止境。所以說：「高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富也。」「高而不危」即是說，一人之貴，對於他尚不是其極。「滿而不溢」即是說，一人之富，對於他尚不是其極。如一人之富貴，對於他不至其極，他即可以繼續富貴。又如說：「學如不及，猶恐失之。」一個人如果常能學如不及，他的學問，自然可以繼續進步。反之，如一個人對於他的事業或學問，有了志得意滿的心，他的事業或學問，對於他即已至其極，已至其極，即不能再有發展進步了。

以上是就一個人及其事業說。就人與人的關係說，謙亦是一種待人自處之道。人

都有嫉妒心，我在事業，或學問等方面，如有過人之處，別人心中，本已於不知不覺中，有嫉妒之意。如我更以此過人之處表示驕傲，則使別人的嫉妒心愈盛，引起他的反感。大之可以招致禍害，小之亦可使他不願意承認我的過人之處。所謂名譽者，本是衆人對於我的過人之處之承認。我有過人之處，衆人亦承認我有過人之處，此承認即構成我的名譽。若我雖有過人之處，而衆人不願意承認之，則我雖有過人之處，而名亦不立。老子說：「富貴而驕，自遺其咎。」以富貴驕人，或以學問驕人，或以才能驕人，如所謂恃才傲物者，大概都沒有好結果。若我雖有過人之處，而並不以此驕人，不但以此驕人，而且常示人以謙，則人反極願意承認我的過人之處，而我的名譽，可立可保。老子說：「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」正是說上所說底道理。

所以古人以玉比君子之德。所謂「溫其如玉。」玉有光華而不外露，有含蓄的意思。我們的先賢，重含蓄而不重發揚。含蓄近乎謙，而發揚則易流爲驕。

朱子周易本義謙卦卦辭註云：「謙者，有而不居之意。」有而不居，本是老子所當

說。老子說「生而不有，爲而不恃，功成而弗居。夫惟弗居，是以不去。」又說「是以不去」是說「有而不居」的好處。此是就利害方面說。我們以上說謙虛的好處，及驕盈的壞處，亦是就利害方面說。若就另一方面說，一個人可以有的一種知識或修養，有此種知識或修養者，可以無意於求謙虛而自然謙虛，無意於戒驕盈而自然不驕盈。

有此種知識或修養的方法有三種。一種是重客觀，一種是高見識，一種是放眼界。重客觀。我們知道，某一種事，必須在某一種情形下，方能作底。此某一種情形，我們名之曰勢。一時有一時的勢，所以勢有時稱爲時勢，有時亦稱爲時。例如飛機的發明，必須在物理學，氣象學，機械學，已進步到相當程度的時候；在這時候，人對於此各方面底知識，以及各種材料上底準備，構成一種勢；在此種勢下，人纔可以發明飛機。一個人發明了飛機，即又構成了一種勢。就此方面說，這是英雄造時勢。但他必須在某種勢下，纔能發明飛機；就此方面說，這是時勢造英雄。一個英雄，若能知道，他亦是時勢所造，他對於他的事業，即可以有「有而弗居」的心。有「有而弗居」的心，他當然無意於求

謙虛，而自然謙虛，無意於戒驕盈，而自然不驕盈。

我們現在的人，可以有許多知識，爲前人所未有者。但我們決不能因此即自以爲，我們個人的聰明才力是超乎古人底。我們所以能如此者，完全因我們的憑藉比古人多，比古人好。譬如我們現在能飛行，古人不能飛行，這完全因古人無飛機，我們有飛機之故，並不是我們的身體與古人有何不同。有許多事情的成功，是時爲之，或勢爲之，不過時或勢總要借一些人，把這些事作了。這一些人，對於作這些事，固然不能說是沒有貢獻，但若他們竟以爲這些事的成功，完全是他們自己的功勞，此即是「貪天之功以爲己力」。所謂「功成弗居」，實即是不「貪天之功」而已。不貪天之功者，無意於求謙虛，而自然謙虛，無意於戒驕盈，而自然不驕盈。

再就高見識說，一個人少有所得，即志得意滿者，往往由於見識不高。一個學生在學校裏考試，得了一百分，或是在榜上名列第一。這不過表示，在某種標準下，他算是程度好底。但是，這種標準，並不是最高底標準。若從較高底標準看，他的這一百分，或第一名，或可以是一文不值。明儒羅念庵於嘉靖八年，中了狀元，他的岳父喜曰：「幸吾壻建

此大事。」羅念庵說：「丈夫事業，更有許大在。此等三年遷一人，何足爲大事也。」一個人對於他自己的成就，若均從較高底標準看，則必常覺其不及標準，而自感不足。所謂見識高底人，即有見於此所謂較高底標準而不屑於以較低底標準，衡量其自己的成就者。舊說，人須「抗志希古」，此即謂，凡作事均須以較高底標準爲標準。

凡是古底，都是好底，這固然是舊日底人的一種錯誤底見解，但舊日底人持這一種見解，也不能說是完全沒有根據。以文藝作品爲例說，現存底古代文藝作品，實在都是好底。不過這並不是因爲古人「得天獨厚」，如舊日底人所說者，而是因爲這些作品都已經過時間的選擇。古代並非沒有壞底文藝作品，我們可以說，其壞底作品，至少與現在一樣多。不過那些作品，都經不起時間淘汰，而早已到了它們應該到底地方，那即是字紙簍。時間是一位最公平底大選家，經過他的法眼以後，未經他淘汰底，都是好底作品。所以現在留下底古代文藝作品，都是好底，沒有壞底。所謂「抗志希古」者，就文藝方面說，即是我們寫作，須以經過時間選擇底作品爲法，我們衡量我們的作品，亦須以這些作品爲標準。如果一個人能以韓退之的或蘇東坡的作品，爲衡量他的作品

底標準。他即可見，他的作品，如不能達到此標準，即使能在某學校內得到一百分，這一百分實在是算什麼底。如果他有如此底見識，即在某學校內得了一百分，他也決不會志得意滿。

即使一個人已能做出如韓退之的，或蘇東坡的文藝作品，他還可說，於這些作品之上，還有文藝作品的理想標準，以此標準為標準，即歷史上太作家的作品，也還不能都是盡善盡美。大作家於創作時，往往因為一兩字的修改，弄得神魂顛倒。可見文藝作品的理想標準，如非不可及，亦是極不易及底。

以上雖只舉文藝作品為例，但我們可以說，在人事的各方面，都有如以上所說情形。舊說：「取法乎上，僅得乎中，取法乎中，僅得其下。」仍就文藝方面說，以文藝作品的理想底標準為法者，可以成為太作家，如韓蘇等。但如以韓蘇為法者，則對於韓蘇，只有不及，不能超過。至於以未經時間淘汰底作品為法者，則其成就，必定是「每況愈下」。有高見識者，凡事均取法乎上。既均取法乎上，所以他對於他自己的成就，常覺得不及標準，而自感不足。程伊川說：「人量隨識長，亦有人識高而量不長者，量識實未至

也。」以上文之例說之，知學校內定分數的標準，不過是一種標準，是識長也。因此即不以一百分自滿，是量長也。所謂量即是容量的意思。器小易盈即是量小。量隨識長者，無意於求謙虛，而自然謙虛。無意於戒驕盈，而自然不驕盈。

再就放眼界說。人之所以少有所得，即志得意滿者，往往亦由於眼界不闊，胸襟不廣。一個三家村裏底教書匠，在他村裏，在知識方面，坐第一把交椅，他即自命不凡，自以爲不可一世。這是由於他的眼界只拘於他的一村以內的緣故。他的眼界既窄，胸襟自然亦狹，所以亦是「器小易盈」。他若能將他的眼界放至他的村外，以及於一鄉，一縣，他即可知，他的知識實在有限，而在三家村裏坐第一把交椅，實在不算什麼了不得底事。若一個人能將他眼界放至與宇宙一樣大，他即可見，雖有蓋世功名，亦不過如太空中一點微塵。他若有這等眼界，他自然不期謙虛，而自然謙虛，不戒驕盈，而自然不驕盈。

莊子秋水篇說：「計四海之在天地之間也，不似曇空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在大倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉，人率九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉，此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？五帝之所連，三王之所爭，仁人之

所憂，任士之所勞，盡此矣。」則陽篇說：「游心於無窮。」宇宙是無窮，把自己的眼界推到與宇宙同大，亦是一種「游心於無窮。」在這樣大底眼界中，無論怎麼大底事業學問，都成為渺小無足道底東西了。這些渺小無足道底東西，自然不足介於胸中。胸中無足介者，即所謂胸懷灑落。有如此底眼界，如此底胸襟者，不但自然謙虛，自然不驕盈，而實在是對於如此底人，驕盈謙虛，都不必說了。

莊子逍遙遊說：「堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，窅然喪其天下焉。」大宗師說：「夫无莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑪捶之間耳。」為什麼堯一見四子，即喪其天下呢？為什麼許由鑪捶之間，可使无莊失其美，據梁失其力，黃帝亡其智呢？因為四子許由，有一種最大底眼界，最闊底胸襟，使見他們底人，馬上覺得自己的渺小，自己的所有底過人之處的渺小。堯本可以平治天下自鳴得意，无莊等本可以其美力等自鳴得意，但於他們的眼界擴大以後，他們即可知他們所有底過人之處，實在是不足道底。

這是莊學的最高義中的一點。宋明儒亦有此類底說法。程明道說：「泰山爲高矣，

然泰山頂上，亦不屬泰山，雖堯舜之事，亦只如太虛中一點浮雲過目。」象山語錄中謂：象山「一夕步月，喟然而歎，包敏道侍，問曰：『先生何歎？』曰：『朱元晦泰山喬嶽，可惜學不見道，枉費精神，奈何？』包曰：『勢既如此，莫若各自著書，以待天下後世之自擇。』忽正色厲聲曰：『敏道，敏道，恁地沒長進，乃作這般見解。且道天地間有個朱元晦陸子靜，便添得些子？無了後便減得些子？』有了朱元晦陸子靜，天地不添得些子，無了亦不減得些子，則朱元晦陸子靜之泰山喬嶽，亦不過如太空中一點浮雲，又有何驕盈之可言？」

或可問：若凡事都從與宇宙同大底眼界看，則人生中底事，豈不是皆不值一作了？關於這一點，我們可以說，我們於上文「爲無爲」中說，我們作事，有些事是無所爲而爲，有些事是有所爲而爲，就無所爲而爲底事說，有些事是我們的興趣之所在，我們作這些事，是隨着我們的興趣，至於這些事是值得作或不值得作，對於我們，本來是不成問題底。譬如小孩騎竹馬，他只是願騎則騎而已，他不問竹馬值得騎或不值得騎，實亦不必問值得騎或不值得騎也，有些事是我們的義務之所在，我們作這些事，是實踐我們的義務，每個人皆要生活，要生活則不得不盡生活中底義務，若問生活中底義務值

得盡或不值得盡，則須先問，生活是值得生活或不值得生活。有些人或以爲生活不值得生活，但在他未死以前，他總是要生活底。他既要生活，他即須盡其在生活中底義務。這都是就無所爲而爲底事說。至於就有所爲而爲底事說，有些人作事的所爲是名譽。如他們因放大了眼界，而覺得這些所爲是不值得要底。他儘可不要這些所爲，不作這些事，而專作他的興趣所在及義務所在底事。這對於他，或對於社會，均只有益處，沒有壞處。

張子說：「巍巍乎舜禹之有天下也，而不與焉。」朱子註說：「不與猶言不相關。」朱子語錄說：「不與只是不相干之義。言天下自是天下，我事自是我事，不被那天下來移著。」又語錄中論議卦云：「太極中本無物，若事業功勞，又於我何有？觀天地生萬物，而不言所利可見矣。」有些事是我們的興趣所在，或義務所在者，這些事我們自要作之。但作之而並不介意於因此而來之榮譽或富貴，此即是有天下而不與底胸襟。這種胸襟，亦惟有大眼界者，始能有之。對於有這種胸襟底人，自然亦無須說什麼謙虛或驕盈的問題。

第六篇 調情理

舊說常以理與情相提並論。如說某人說話，說得合情理，在情理，或不合情理，不在情理；某人說話，說得入情入理。此所謂情，大概是我們現在所謂情形之情，亦正是我們在新理學中所謂勢。此所謂理，是客觀底情或勢中所表現底道理或原則。話說得合情理，或在情理，或入情入理者，這話可以是真底。但其不合情理，或不在情理者，一定是假底。合情理或在情理底事，可以有而不必有。但不合情理，或不在情理底事，一定不能有。我們於本篇所謂理，雖亦有上所說底理的意義，但所謂情，則不是上所說底情。這家常說以理化情，或以情從理。本篇所謂情理，是此所謂情理。本篇所討論底問題，亦正是這一類底問題。

此所謂情，即我們現在所謂情感之情。此所謂理，則意義比較複雜。此所謂理，有時指上文所說情或勢中所表現底道理，有時指對於此等道理底知識或了解，有時指我

們能有此等知識或了解底官能，即我們所謂理智。照道家的說法，我們如能以理化情，或以情從理，則我們自己即可以無情。我們如能循理而動，則別人對於我們的行動，亦可以無情。後者所謂理，是指上文所說情或勢中所表現底道理。前者所謂理，是指我們對於此等道理底知識或了解。

先就以理化情或以情從理說。照道家的說法，情起於人對於事物底不了解。例如一小兒走路，爲一石所絆倒；此小兒必大怒而恨此石。但一成人爲一石所絆倒，則並不怒，不恨此石，或雖略有怒，但並不恨此石。其所以如此者，因小兒對於此石無了解，以爲此石有意和他搗亂，所以恨之。而成人對石有了了解，知石是無知之物，決不會有意與他搗亂，所以並不恨之。不恨石則其怒亦滅，或即可無怒。

成人對於事物底了解，雖比小兒高，但其了解仍是部分底，所以仍有時不能無情。對於宇宙及其間底事物，有完全底了解者，則即可完全底無情。其所以無情者，並不是冥頑不靈，如所謂槁木死灰，或至塊然，而是其情爲其了解所化，即所謂以理化情也。此所謂化，如冰雪融化之化。情與理遇，即如冰雪與日光遇，不期融化而自然融化。世說新

語謂王戎說：「太上忘情，其下不及情。情之所鍾，正在吾輩。」冥頑不靈，如槁木死灰，或土塊者，是亦無情也。不過其無情是不及情。若聖人之無情，是其情爲理所化，是超過情而非不及。此卽所謂太上忘情。

莊子常舉死爲例，以見聖人之忘情。因爲死是最能使人動情底，如對於死不動情，則對於別事，自亦可不動情。大宗師說：子輿有病，子祀往問之。子祀說：「且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。」生爲得而死爲失。在某情形下，一個人可有生，此某種情形，只於一時有，所以稱爲時。由生而之死，此時順乎自然，所以稱爲順。了解「生者時也」則無樂；了解「死者順也」則無哀。有此了解，卽無哀樂，所謂「哀樂不能入也」亦卽所謂無情也。有情者爲情所苦，如被懸帶起來。有情者爲情所苦，得到解放，如懸解然。所以說：「此吾之所謂懸解也。」小說中俠義之流亦常說：「大丈夫生而何歡，死而何懼。」不過俠義之流之爲此言，似出於意氣，而非出於了解。出於意氣者，其解放是暫時底；出於了解者，其解放是永久底。

莊子至樂篇說：莊子於其妻始死之時，亦覺慨然，後則鼓盆而歌。郭象註云：「未明

而慨，已達而止。斯所以誨有情者，將令推至理以遣累也。」此所謂明，所謂達，都是我們上所謂了解之義。對於死所有底悲哀，即是累，亦即養生主所說遁天之刑。天是天然。由生而之死，是順自然，亦即是順天然。有生而不願死，是欲自天然中逃出，此即所謂遁天。遁天者必受刑，即其於悲哀時所受之痛苦是也。郭象說：「馳鶩於憂樂之境，雖楚戮未加，而性情已困，庸非刑哉？」悲哀時所有底痛苦，亦即是累。若了解生必有死的道理，則即可以無累。此所謂「明至理以遣累」也。

對於理有了解者，則對於事不起情感。對於事不起情感，即不爲事所累。對於某事不起情感，即不爲某事所累。例如我們於空襲時，雖處很安全底地方，而總不免於怕。此即爲空襲所累。確切地說，我們不是爲空襲所累，而是爲怕空襲所累也。更有人於無警報時，亦常憂慮警報之將來，他的累即更大。他的累不是警報，而是憂慮警報。對於憂慮警報底人，我們可以說，雖警報不來，而「性情已困」矣。

對於理有了解，而不爲事所累者，普通謂之「看得破」。對於某理有了解，而不爲某事所累者，普通謂之對於某事看得破。對於事看得破，普通謂之達觀；能對於事看得

破者，普通謂之達人。此所謂達，均是了解之義。

照道家的說法，能對於所有底事都看得破，則即可以完全無情。莊子德充符說：「聖人有人之形，無人之情。」所謂無情者，不以好惡內傷其身。「好惡可以內傷其身，此即所謂刑也，亦即所謂累也。」何晏謂「聖人無喜怒哀樂」，大概即就道家的聖人的此方面說。我們所須注意者，即此所謂無情，皆是太上忘情，不是其下不及情。

莊子應帝王說：「聖人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」郭象說：「用心若鏡，是『鑒物而無情』。」普通人對於事未免有情，故有將有迎，而爲其所累。爲其所累，即爲其所傷，如所謂「黯然神傷」是也。例如一個人怕空襲，於未有警報時，常憂慮警報之將至。這種憂慮，即所謂迎。迎者，事未到而預先憂慮也。及警報已解除，而驚魂未定，聞汽車喇叭聲，即以爲警報又至，此即所謂將。將，送也。事已去而恐懼之心未去，如送已去之事然。此亦即是所謂藏；藏者留於中也。若對於事有如此底將迎，則必爲事所累，所傷。若能用心如鏡，即可如郭象所說：「物來乃鑒，鑒不以心。故雖天下之廣，而無勞神之累。」鑒不以心，即是說鑒物而無情。

不爲事所累者，並不是不作事，只是作事而不起情感，我們說「空襲」，不是說，於空襲時，不僅可能躲避，亦不是說，對於避空襲，不僅可能作準備，只是說，既已儘可能作準備了，既已儘可能躲避了，不必再有無益底恐懼。這無益底恐懼，是最能傷人底。有人說，空襲不要緊，但是怕空襲的怕，叫人受不了。普通人所受底情之累，都是這些怕之類。

道家的聖人，完全無情，所以無入而不自得。莊子齊物論說：「至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山，風振海而不能驚。」正是說此境界。氣象以爲，能至此境界底人，可以「應物而不傷」，所以可以「終日揮形，而神氣無變；俯仰言動，而自然自若。」此雖或是一不可及底理想，但一個人若能沒有無益底情感，則可少受許多累，多作許多事，這是真底。

我們常說，一個人「沈着氣」或「沈不着氣」。所謂沈不着氣，即其人爲一時的情感所制也。如一個人聞警報而張皇失措，我們說他沈不着氣。此即其爲恐懼之情所制也。如一人聞一可喜底事，而手舞足蹈，我們說他沈不着氣。此即其爲喜之情所制也。

公孫丑問：「夫子加齊之卿相，得行道焉，如此則動心否乎？」此即是問，你那時是

不易可以沈着。孟子說：「我四十不動心。」此即是說，我於四十歲時，即對事能沈着。人如沈不着氣，即不能作事。如沈不着氣，而勉強作事，必出岔子。

郭象說：「終日操形，而神氣無變，俯仰萬機，而淡然自若。」這是晉人的一個理想。在晉人中，最近於此理想者，是謝安。史說：苻堅伐晉，「是時秦兵既盛，都下震恐。謝玄入問計於謝安。安夷然答曰：『已別有旨。』」既而寂然。安遂命駕出遊山墅，親朋畢集，與玄圍棋賭墅。安棋常劣於玄，是日玄懼，便為敵手，而又不勝。及淝水戰勝，「謝安得驛書，時方與客圍棋，攝書置牀上，了無喜色，圍棋如故。客問之，徐答曰：『小兒輩遂已破賊。』」既罷，過戶限，不覺屐齒之折。謝安處理大事，沒有無益底喜懼。他很能沈着氣，不過「不覺屐齒之折」，也就有點沈不住氣了。

對於事物有了解者，能寬容。老子說：「知常容，容乃公。」常者，事物變化所遵循之理也。知常底人，知事物之變化，係遵循一定底理，其如此係不得不然，故對於順我底事物，不特別喜愛，對於逆我底事物，不特別怨恨。此即所謂知常容也。對於順我或逆我底事物，皆無特別底情感，此即所謂容乃公也。人雖是人，而其行為亦係受一定底規律所

支配。如環境遺傳等，皆對於一個人的性格行爲，有很大底影響。如「一個人的性格行爲，係受其環境遺傳等的影響，則對於人可以有很大底寬容。對於順我或逆我底人，皆可無特別底喜愛或怨恨。如此對於任何人，任何事，皆可一秉大公，對於任何人，任何事，皆無所私。此所謂大公無私。大公無私，是王者對於萬民底態度，是天地對於萬物底態度，是道對於天地底態度。所以說：「知常容，容乃公，公乃天，天乃道。」此道理可以終身行之，所以老子又說：「道乃久，沒身不殆。」

老子又說：「是以聖人常善救人，故無棄人，常善救物，故無棄物，是謂襲明。」老子說：「知常曰明。」襲明者，即知常而依照此知以行也。知常底人，對於人既皆能容而公，則對於善人固救之，對於不善人亦救之，故無棄人。對於善物固救之，對於不善物亦救之，故無棄物。在舊日社會中，人對於犯罪底人，皆特別地怨恨。舊日的刑法，對罪人取報復主義，「以眼還眼，以牙還牙。」但現代的法律，則不對於罪人取報復主義。依照現代法律的最高理想，社會應設法感化罪人，使亦歸於善。此即是一「善救人。」一依舊日底刑法，「刑人於市，與衆棄之。」依現代法律的最高理想，不但不「與衆棄之」而且簡直

不棄之此即所謂「無棄人」

老子又說「報怨以德」在表面上看，此與耶教所謂「愛你的仇敵」者，意義相同。不過老子這一句話的理論底根據，與耶教不同。知常底人，對於逆我底人，並無特別怨恨，所以待之，與順我底人，並無分別。這並不是所謂弱者的道德，這是對於事物有了解者的道德。老子並不主張「如有人打你左頰，你把右頰送上去。」老子並不主張這種「不抵抗主義」。如有人打老子，老子亦當加以抵抗，不過雖抵抗之而並不恨之。在現代戰爭中，優待俘虜，正與老子「報怨以德」之義相合。

真正了解物質史觀或經濟史觀底人，亦可有如此所說底老子的見解。照他們的看法，人的行為，是為他的經濟底環境所決定底。一個人若是一個資本家，他為他自己的利益，必須剝削勞工。一個人若是一個工人，他為他自己的利益，必須反抗資本家。正如「矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人。」矢人並不是生來即比函人壞，函人亦並不是生來即比矢人好。他們的所見所行不同，完全是由於他的經濟環境使然。他們都是人。就其是人說，他們都是一樣底人。他們的所見所行不同，是因為他們是「什麼樣底人」

不同。管家底太太們在一起，都以她們的老媽子不好爲談資。老媽子在一起，都以她們的太太不好爲談資。這都是因爲當太太底，與當老媽子底，利益衝突的關係。夫人與面人，資本家與工人，太太與老媽子，都是一易地則皆然。明白了這個道理，則當太太底，雖仍可以監察她的老媽子，但可以不恨之。當工人底，雖仍可以反抗他們的雇主，但亦可以不恨之。有人說，人必須對於他們的敵人有恨有怒，然後可以打擊他們的敵人。事實上雖或是如此，但不是必須如此。我們於修路底時候，有大石當路，則移去之，或打碎之。並不必要先恨大石。小兒或先恨大石，而後移去之，或打碎之。這是由於他對於大石不了解。成人對於人之不了解，誠亦有如小兒之不了解大石。所以對於不了解人底人，往往亦須先引起其對於敵人底恨，然後可使之打擊敵人。共產黨所以鼓吹階級間底恨者，他們不是不了解物質史觀或經濟史觀，即是他們欲以此鼓動不了解底羣衆。照他們的物質史觀，或經濟史觀說，他們對付資本家，亦應如修路工人之對付大石，雖必打碎之，但不必恨之。

以上說，對於事物有了解底人，應付事物，可以自己無情。此卽所謂以理化情，或以

情從理。從另一方面說，一個人若能循理而動，則別人對之，亦可無情。所謂循理而動者，即是循客觀底道理以作事，而不參以自己的私心。一個人如能如此作事，則別人對之，亦可無情。莊子大宗師說：「故聖人之用兵也，亡國而不失人心，利澤施乎萬世，不為愛人。」郭象註說：「夫白日登天，六合俱照，非愛人而照之也。故聖人之在天下，燦焉若春陽之自和，故蒙澤者不謝，淒乎若秋霜之自降，故凋落者不怨也。」不謝不怨，即別人對之無情也。莊子達生又說：「復仇者不折鎖干，雖有忮心，不怨讎瓦。」郭象註說：「主將饒邪，雖與仇為用，然報仇者不事折之，以其無心飄落之瓦，雖復中人，人莫之怨者，以其無情。」無心及無情，在這裏意思是一樣。如一個人對於某人作某事，其作某事並不是特意對某人如此，而只是一循理而行，則此一個人的行為，即是無心無情底行為。此某人對於此一個人，亦不起情感。例如一個法官，一生可以判處許多人以死刑。如他所判，都是依照法律，不得不然底，則被判死刑底人，對於他並不起怨恨之情。但如一個法官，因受賄而判處一人死刑，或此法官向來判處從寬，而獨對此一人從嚴，則此法官對於此人，即是有心置之死地，此法官的行為，即是有心有情底行為，而此人對於此法官，

一定要起情感一定要怨恨之。

以上所說道家的意思，晉人常用之以講佛學。僧肇有般若無知論。般若譯言智。僧肇以爲聖人「終日知而未嘗知。」「智有窮幽之鑒，而無知焉。神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表。智無知，故能玄照於世外。智雖事外，未始無事。神雖世表，終日域中。所以俯仰順化，應接無窮。無幽不察，而無照功。」斯則不知而盡知，不爲而自爲矣。復何知哉？復何爲哉？「不知而自知，不爲而自爲，即是知而無心，無情爲而無心無情。此卽所謂一寂而恆照，照而恆寂。」

慧遠作明報應論，亦云：「若彼我同得，心無兩對，游刃則泯然一玄觀，交兵則莫逆相遇，傷之豈惟無害於神，固亦無生可殺。此則文殊按劍，迹逆而道順。雖復終日揮戈，橫刃無地矣。若然者，方將託鼓舞以盡神，運干鉞而成化，雖功被猶無賞，何罪罰之有邪？」照佛家的說法，一切事物，皆由心造。如一人常殺生，或常有殺生之心，則此人將來，必墮轉生爲好殺生底畜生，如豺虎狼豹之屬。這並不是有閻王主宰判罰，而實是他的心思行爲所自然引起的結果。他的心思行爲名曰業。心思是意業，行爲是身業，還有口說是

口業。不僅只殺生的行爲是業，即口說要殺生，心想要殺生，亦即是業了。業所引起的結果，名曰報，或報應。有業必有報。這是佛家的定律。但照慧遠所說，則無心無情的行爲，可以以不招報應。如一法官，雖判了許多死刑，如一大將，雖殺了許多敵人，但他們並不是有意於殺生，更不是有意於殺某人的生。所以他們是雖殺而無殺。所謂「傷之豈惟無害於神，固亦無生可殺。」既是雖殺而無殺，所以雖殺亦無罪罰。

這是把上所說道家的意思，推廣到極端。莊子及郭象說，無情者無論作何事，皆可以無累。此無累只是就個人的心理情形，或其行爲之社會結果說。例如莊子喪妻之「未明而慟，已達而止，」止則無累。此無累是就個人的心理情形說。如飄瓦不爲人所怨，不爲人所怨則無累。此無累是就其行爲之社會結果說。但慧遠所說無報應，則是就宇宙論方面說，所以慧遠所說，是上所說道家的意思的極端底推廣。

以上說道家關於這方面底學說。在這學說中，有些意思，是人人可以實行底。不過關於聖人完全無情一點，尚有二問題。第一問題是：聖人的完全無情，是不是好底？此所謂好即是可欲的意思。聖人的完全無情，是不是可欲底？我們於上文說，道家的聖人，

並不是如槁木死灰。此是說聖人的無情，是忘情，而不是不及情。這是就其所以無情說。就無情的結果說，聖人的完全無情，亦與槁木死灰不同。聖人於完全無情時，其心理底狀態，莊子以恬愉二字形容之。莊子在齊籥說：「昔堯之治天下也，使天下欣欣焉入樂其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉入苦其性，是不愉也。人大喜耶，毗於陽；大怒耶，毗於陰。」使人喜怒哀失位，居處無常，思慮不自得，中道不成章。此所謂樂與苦，喜與怒，都是情，而恬愉不是情，或不是道家所謂情。成玄英說：「恬，靜也；愉，樂也。」愉雖亦可訓爲樂，但此樂與與苦相對之樂不同。苦樂喜怒，在我們心中，都是一種強烈底動盪。在這種動盪之中，人不能思想，也不能作事。所謂「思慮不自得，中道不成章。」但恬愉則不是一種動盪，而是一種靜底狀態。有情底人，心中常如波浪起伏。而聖人無情，其心中如無波浪底水。莊子說：「聖人心如止水。」正是說此狀態。此狀態是靜底，可以說是恬。此狀態使人有一種靜底樂。此靜底樂即所謂愉。恬愉是所欲底。所以聖人的完全無情，是所欲底。

或可說：有些人喜歡有激烈底情感，喜歡心中有特別底動盪。所以有些人特意找

強烈底刺激，如開快車，喝烈酒之類。他們都是想在強烈底刺激中，得些強烈底情感。這些人是有底。不過他們的這一種行為，並不能說是合理性的行為。吸鴉片，打嗎啡，都是這一類底行為；其不合理性是顯而易見底。

或又可說：喜歡有太激烈底情感，固然是不合理性底。但有情感亦是使人生豐富的一端，恬愉雖亦是可欲底，但人若一生中只是恬愉，則其一生，亦未免太覺單調。譬如清茶，有與烈酒不同底味，其味亦是可欲底；這是不錯底。但人若一生中只飲清茶，則亦未免太覺清淡。有人因此，對於人生抱悲觀。因為人如有情，則不免為情所累。人若無情，其生活又似乎沒有多大底意味，這一點似乎是一問題。不過如照下文所說，宋明道學家所說底辦法，則此問題即不成問題。

第二問題是：完全無情，在事實上是否可能？在中國哲學史中王弼以為是不可能。裴松之之三國志註謂：「何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精。鍾會等述之，則與不同。」王弼說：「夫明足以尋幽極微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在。然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以為未能以情從理者也。而今乃知自然之不可

革。」「以情從理」是上所述道家的學說。王弼初亦以爲然，後乃以爲，情係出於自然之性，是不能完全沒有底，所以雖聖人亦不能無情。不過照王弼的看法，「聖人之情，應物而無累於物。」聖人不是無情，而是有情而不爲情所累。道家以有情爲累，以無情爲無累。王弼以有情而爲情所累爲累；以有情而不爲情所累爲無累。這是王弼與原來底道家的不同處。王弼對於聖人無情底批評，是很有力底。人之有情，確是出於自然之性。要想完全無情，雖不敢說是一定不能作到，但不是人人皆能作到，這是可以說底。

宋明道學家都主張，聖人有情而不爲情所累之說。他們雖不見得是取此說於王弼，其持此說與王弼同，則係事實。照此說，人可以有情而同時不爲情所累。此說有道家所說「以理化情」的好處，但沒有上述二問題的困難。

程明道定性書說：「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」此亦說無情，不過此所謂無情，並不是道家所說底無情。此所謂無情，是有情而無「我」。我亦可說是，雖有情而情非「我」有。

王陽明傳習錄：「問有所忿懣一條。先生曰：『忿懣幾件，人心怎能無得？只是不可有耳。凡人忿懣，着了一分意思，便怒得過當，非廓然大公之體了。故有所忿懣，便不得其正也。如今於凡忿懣等件，只是個物來順應，不要着一分意思，便心體廓然大公，得其本體之正了。且如出外見人相鬪，其不是底，我心亦怒。然雖怒，卻此心廓然，不曾動些子氣。如今怒人，亦得如此，方纔是正。』」陽明此所舉之例甚好。我若見一人無緣無故，打別人一個嘴巴，我心中必因此人之持強欺人而怒。不過此怒，沒有「我」的成分在內，是沒有私意底。因此我的心是廓然大公底。其有怒是「物來順應」，其有情是「情順萬物」。我們說有情而無「我」，正是說此。這樣的怒，是很容易消釋底。於見此事時有怒，但此事已過，我心中即復歸於平靜。如太空中雖一時有浮雲，但浮雲一過，太空仍是空洞洞底。此即所謂情順萬物「而無情」。如此則雖有情而不爲情所累。但如一人無緣無故，打我一個嘴巴，我不但因此人之持強欺人而怒，而且因爲他是打「我」。因此我不但於當時怒，而且對於此人時常「懷恨在心」，無論什麼時候，想起此人，總想打他一個嘴巴。如此，則我即有「所」怒。「所」怒即打我之人。我所以有「所」怒，即因

我於此底怒，有「我」的成分在內，是有私意底。有「我」的成分在內時，我的心即不是廓然大公，而應物亦不是物來順應了。我因時常對於此人，「懷恨在心」，想起即怒。此即是不能情順萬物而無情，即有情而爲情所累了。如有人打我一個嘴巴，而我的心境，亦能如看此人打別人時所有底心境，則當時雖有怒，當時雖亦可遣他一個嘴巴，但事後，我的心即仍歸平靜。如此則雖有怒，而不爲怒所累。

定性書又說：「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜，不繫於心而繫於物也。」如見一人，無緣無故，打別人一嘴巴，而我怒，此怒之有，是因物之當怒，此怒是繫於物。但如別人打我一嘴巴，我時常懷恨在心，此恨即是繫於心了。聖人是喜怒，不繫於心而繫於物，所以聖人不遷怒。遷怒者，即因怒此物而及彼物。如一人因一事發怒，而摔茶碗，罵聽差，即是遷怒。孔子說：「顏回『一不貳過，不遷怒。』」宋儒認爲，不遷怒是顏回幾於聖人的表現。伊川語錄：「問：『不遷怒，不貳過，何也？』語錄有怒，甲不遷乙之說，是否？」曰：「是。」曰：「若此則甚易，何待顏氏而後能？」曰：「只被說得粗了，諸君便道易，此莫是最難，須是理會得因何不遷怒。如舜之誅四凶，怒在四凶，舜何與焉？蓋因是

人有可怒之事而怒之，聖人之心，本無怒也。譬如明鏡，好物來時，便見是好；惡物來時，便見是惡；鏡何嘗有好惡也？世之人固有怒於室而色於市。且如怒一人，對那人說話，能無怒色否？有能怒一人而不怒別人者，能忍得如此，已是識知義理。若聖人因物而未嘗有怒，此裏是甚難？君子役物，小人役於物。今人見有可喜可怒之事，自家着二分陪奉他，此事勞矣。聖人心如止水。『若能因物之可怒而怒之，可以不遷怒，這是不錯底。』但如謂，『因物之可怒而怒之，則雖有怒，而無怒，則其說恐有困難。』陽明亦說，忿懣等不能無，而卻不可有，亦是伊川此說。此說雖用明鏡之喻，但其喻是不恰當底。因明鏡本身不能有喜怒，而人則能有喜怒，所以不可相提並論。如說，『見四凶之可怒而怒之，』聖人本無怒，此是可說底，而亦即是道家所說者。如說，『見四凶之可怒而怒之，』聖人本無怒，此本無怒，如無別底意思，則這一句話恐怕是不通底。若欲這一句話講得通，此無怒如何解？爲無『一』怒。朱子語錄云：『問：『聖人恐無怒容否？』曰：『怎生無怒容？合當怒時，必亦形於色。如要去治那人之罪，自爲笑容，則不可。』曰：『如此則恐涉及忿怒之氣否。』曰：『天之怒，雷霆亦震。舜誅四凶，當其時亦須怒。但當怒而怒，便中節，事過便消了，更不』

積。』黃榦云：「未怒之前，鑑空衡平。既怒之後，冰消霧釋。」如此底怒，正是有怒而無「所」怒。

有怒而無「所」怒，則其怒即無所着。如一人無緣無故打我一嘴巴，我因而怒，並時常對此人懷恨。此即有「所」怒，此怒即有所着。此人打我一嘴巴之事，是隨時即成過去，而此人則不能隨時即成過去。所以此人如成爲我之「所」怒，我之怒如着在此人身上，則此事雖過，而我心中亦常留一怒。如此則我的怒即不能「冰消霧釋」，而我心亦不能如「鑑空衡平」矣。伊川說：「罪己責躬不可無，但亦不當長在心胸爲悔。」朱子亦說：「既知悔時，第二次莫恁地便了。不消得常常放在心下。」悔過本是好事。但既悔過，改之可矣。若心中長存一悔，即是有「所」悔，其悔即是有着。有着之悔亦是累。

照以上所說，可知如能有情而無「我」，則雖有情而不爲情所累。程子說：「人能放這一個身，公共放在天地萬物中，一般看。則有甚妨礙？」能把自己放在天地萬物中，與萬物一般看，則「我」的成分，可以去掉。一人打我一嘴巴時，我的心境，正如我看此

人打別人一嘴巴。如此則我雖有怒，而不爲怒所累。

伊川又說：「忿懣，怒也。治怒爲難。治懼亦難。克己所以治怒。明理所以治懼。」克己卽去所謂「我」的成分也。其實明理亦可以治怒。克己亦可以治懼。此於上所說道家學說中可見之。「知常容。」此明理可以治怒也。「天下之大患，爲吾有身，及吾無身，吾有何患？」此克己可以治懼也。

無「我」的成分之怒，不致於使人心理上起非常劇烈底變化。有些人於生氣時，可以氣得渾身打戰，滿臉發青。這怒總是有「我」的成分在內。一個人在街上，看見不平底事，雖亦怒，但「事不干己」，決不至於怒到這種地步。「事不干己」底怒，並不使一個人，在整個底心理及生理方面，有非常劇烈底變化。程子所謂無情，所謂聖人心如止水，大概是就此點說。情之使人在整個底心理及生理方面，起非常劇烈底變化者，如把一池清水，從底攪起。不如此劇烈底情，則對於人心，如水上起了些波紋。在這種情形下，人還是能沈着氣底。陽明所說：「不動些子氣。」大概亦是就沈着氣說。在這種情形下，有情雖亦是動，而仍不害心如止水。由此方面，程明道說：「動亦定，靜亦定。」

心不可有所着，對事說亦是如此。朱子語錄謂：「李德之問：『明道因修橋尋長梁，後每見林木之佳者，必起計度之心。因語學者，心不可有一事。某竊謂：凡事須思而後通，安可謂心不可有一事？』」曰：「事如何不思，但事過則不留於心可也。明道肚裏有一條梁。不知今人有幾條梁柱在肚裏。佛家有留注想。水本流將去，有些滲漏處便留滯。」」事過而不留，即是心對於事無所着。心中之事，過而不留，所以心常能如鑑之空。大概能擔當大事底人，都必需能如此。例如一個當大首領底人，每天不知要辦多少事。如事已過者，都還要留在心裏，他即沒有餘力去辦方來底事了。有些人因為對於有些未來底事，放心不下，或對於過去底事，追悔不已，以致寢食不安。若當大首領底人，亦是如此，他不但不能辦事，恐怕他的性命，亦不能長保。所以即就作事方面說，心對於事亦須無所着。

第七篇 致中和

致中和三箇字出於中庸。中庸說：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」致中和，天地位焉，萬物育焉。」在宋明道學中，這幾句中庸引起了很大底討論。程明道說：「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」聖人的心，如明鏡，如止水，是廓然大公底。因爲它是廓然大公底，所以亦無所偏倚，無所偏倚謂之中。因爲它無所偏倚，所以遇到事物，當喜即喜，當怒即怒，當哀即哀，當樂即樂。此即所謂發而皆中節。此即謂之和。朱子說：「喜怒哀樂，各有攸當，方其未發，渾然在中，無所偏倚，故謂之中。及其發而皆得其當，無所乖戾，故謂之和。」此所謂中的意義，是無所偏倚，不是無過不及。已發底喜怒哀樂，可有過或不及，而此所謂中，是「未發」，所以不但無過不及，且亦無無過不及可說。未發已發，後亦成爲宋明道學家所常用底名詞。他們又常引易繫辭：「寂然不動，感而遂通」之語。聖人

的心，未發時如明鏡止水，是「寂然不動」；已發時，喜怒哀樂，各得其當，是「感而遂通」。

以上是宋明道學家對於中庸裏中和二字底解釋。我們於此篇所說底中和，與宋明道學家所說者不同，或與中庸所說者亦不盡同，不過我們於此篇所說底中和，確是中國思想中兩個重要底觀念。

和與同不同。國語鄭語引史伯云：「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之。若以同裨同，盡則棄矣。」以他平他謂之和，如以鹹味加酸味，即另得一味，酸爲鹹之「他」，鹹爲酸之「他」，以「他」平「他」，即能另得一味，此所謂「和實生物」，鹹與鹹是同，若以鹹味加鹹味，則所得仍是鹹味。此所謂「以同裨同」，「同則不繼」也。推之，若只一種聲音，則無論如何重複之，亦不能成音樂。若只一種顏色，則無論如何重複之，亦不能成文彩。必以其「他」濟之，方能有成。

左傳昭公二十年亦引齊侯問晏子云：「和與同異乎？」晏子對曰：「異。和如羹焉。水，火，醯，醢，鹽，梅，以烹魚肉，燀之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以泄其過。」若以

水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。」此又提出過不及二觀念。不同底原素，合在一起，可以另成一物。但合成此物之不同底原素，必須各恰如其分量，不可太多，亦不可太少。若太多或太少，則即不能成爲此物。不太多，不太少，即是無過不及。無過不及即是中。所以說和必須兼說中。此所說或不是墨子的本意，但說和必須兼說中，這是一定底。

以上所說，可以說是現在所謂辨證法的意思。甲的「他」是非甲。甲與非甲合，能成爲乙。此可以說是相反相成，由矛盾到統一。成爲乙之甲與非甲，必各恰如其分量，不多不少。甲或非甲，若有一太少，則不成爲乙，若有一太多，亦不能成爲乙。甲及非甲的量變，可以使其所成底物的質變。此可以說是由量變到質變。

一個人的生理底心理底要求，是多方面底。這各方面底要求，都要於相當程度內得到滿足，然後一個人纔能保持一個健全底身體，健全底人格。有許多生理底或心理底疾病，都是由於人的某方面底生理底或心理底要求，太被壓抑所致。這是我們所都知道底。人的生理底或心理底要求，怎樣算是「於相當程度內，得到滿足」呢？怎樣底

滿足，算是在相當程度內，又怎樣底滿足，算是超過相當程度呢？一種生理底或心理底要求的滿足，若達到一種程度，以致與別種生理底或心理底要求發生衝突，此即是此種要求的滿足，超過相當程度，即是太過。若此種要求的滿足，尚未達到此程度，而即受壓抑，或此種要求，根本即未得任何滿足，此即是此種要求的滿足，未達到相當程度；未達到相當程度，即是不及。此種要求的滿足，若恰到一恰好底程度，既不與別種要求衝突，亦不受不必要底壓抑，無太過亦無不及，則其滿足即是得中，即是中節。

例如，對於有些人，喝酒是一個很強烈底要求。在普通底情形中，一個人喝酒，若至一種程度，以致其身體的健康，大受妨礙，則其喝酒即為太過。若其喝酒，有一定底限度，並不妨礙其身體的健康，而卻因別種關係，（例如美國政府行禁酒律之類）而不喝酒，則其喝酒的要求，即受到不必要底壓抑。如此則其喝酒的要求的滿足，即是不及。此所謂不必要，是對於此人的本身說；此所謂不及，亦是對於此人的本身說。喝酒的過或不及，本都是因人而異的。若一個人喝酒，只喝到恰好底程度，既不妨礙他的身體的健康，

康，亦不使其喝酒的要求，受不必要的壓抑，則其滿足即是得中，即是中節。

若一個人的各方面底生理底及心理底要求，都是這樣中節，都各得到相當底滿足，而又都各不相衝突，這種狀態，即謂之和。一個人在生理方面，若得到和，則即可有一健康底身體。在心理方面，若得到和，則即可有一健全底人格。舊日謂人有病，爲「身體違和」，這句話是很有道理底。

一個健康底身體，健全底人格，都可以說一個和。這和中有許多不同底原素。這些原素，在其適當底分量下，是「相成」底。但若一過了適當底分量，則即「相反」了。若其相反，則和即沒有了。例如在普通情形下，一個人一頓喫三碗飯，是有益於他的健康底，但若他一頓喫十碗飯，則不但不能有益於他的健康，而且有害於他底健康了。飯的增加，對於他的健康說，是由量變到質變。各種要求的滿足，在恰好處是中，不到恰好處或超過恰好處是過或不及，這其間亦有由量變到質變的情形。

或可問：本書第一篇說尊理性，豈非教人使理性壓抑其他各方面底生理底、心理底要求？於此我們說：理性的功用，並不是壓抑其他各方面底生理底、心理底要求，而是

指導，或節制，那些要求，使其滿足，無過不及。我們說，有道德底理性，有理智底理性。先就理智底理性說，其功用是如上所說，是顯而易見底。一個人要喝酒，到那裏去喝酒，用什麼方法去買酒，這都是要靠理性的指導。喝多少不至於妨害身體，妨害事業，這亦要靠理性的節制。如果一個人喝十杯酒，可以得到快樂，而不致於妨害身體，妨害事業，理性對於這種滿足，只有贊助，決不禁止。所以孔夫子亦說：「惟酒無量，不及亂。」

我們於以上說人的生理底，心理底要求的衝突，只是就一個人的本身說。就社會方面說，一個人的生理底或心理底要求，亦可以與別人的生理底或心理底要求相衝突。道德底規律，對於人的要求，制定一個界限，使人與人不相衝突。就這一方面說，則人的生理底，心理底要求，合乎此界限者，是合乎中，是中節。其超乎此界限者，是太過，不及此界限者，是不及。詩序有幾句話，說：「發乎情，止乎禮。發乎情，人之性也。止乎禮，先王之澤也。」「發乎情」是就人的各方面底生理底心理底要求說，「止乎禮」是就道德底規律說。發乎情是人之性，止乎禮是社會的制裁。社會中底人，每人都多少如此行，每人都應該完全如此行。所謂道德底理性的功用，即在於使人知道這些界限，使人的各

方面底生理底心理底要求，都合乎這方面的中。

一個社會中底人的各方面底生理底，心理底要求，如皆合乎這方面底中，則這個社會，即是一個健全底社會。一個健全底社會，亦可以說是一個和。在這一方面，各人的各方面底生理底，心理底要求，亦有相反相成，由量變到質變的情形。

人的生理底，心理底要求的滿足，在其本身看，是合乎中者，但在社會方面看，不一定是合乎中，而或者是太過，或者是不及。如其是太過，則社會必須制裁之，其個人的道德底理性，亦應制裁之。因此，常有些人的生理底或心理底要求，受到壓抑，就這些人的本身方面看，是不必要底。但在社會方面看，則是必要底。這一點常引起許多思想上底混亂。有些人常把這兩方面的必要或不必要弄混，以為在一方面是必要或不必要者，在其他方面，亦是必要或不必要。這「以為」是完全錯誤底。

例如一個人的所謂領袖慾特別強，但他的才能，都很不配當領袖。就他本身方面看，他的這慾若得不到相當底滿足，他或者要瘋。在其個人方面看，他的領袖慾的相當滿足是合乎中，但在社會方面看，他的領袖慾的相當滿足是太過。在這種情形下，社會

只能向他說你的才能，不能當領袖，你若因不能當領袖而瘋，我們只好把你送入瘋人院。社會的這種辦法，我們不能說它有甚麼錯誤。

在社會方面看，「發乎情」而不能「止乎禮」底要求，是應該制裁底。這種要求，宋明道學家謂之欲，或私欲，或人欲。他們說欲是惡底。這是一定不錯底，因為所謂欲者，照定義是超過道德底規律底要求，照定義它即是惡底。所以說欲是惡，實等於說，凡是不道德底是不道德底。但後來反道學底人，如戴東原等，常說：人的生理底，心理底要求，是不可，亦不應該，壓抑底，而宋明道學家卻專愛壓抑之。所以宋明道學家是「以理殺人」，太不講人道。這種辯論，不是誤解了宋明道學家所謂欲的意義，即是陷入上所說思想上底混亂。

我們於以上說中和，是就一個人的本身說，或是就一個社會中底各個人對於社會及別個人底關係說。若就一個社會中底各種人對於社會及別種人底關係說，則亦有中和可說。此所說社會中底各種人，指社會中底操各種職業底人說。例如當學校教員底人，作生意底人，等等，皆此所謂各種人。舊說「七十二行，行行出狀元。」各行底人，

即此所謂各種人。此各種人中，每種人皆有他們對於社會底權利及職分，及對於別種人底權利及職分。在普通底情形中，人對於求權利，總易偏於太過，而對於盡職分，則總易偏於不及。社會中底各種人亦是如此。他們對於要權利總易偏於太過，對於盡職分，總易偏於不及。此所謂過或不及，又是以什麼爲標準呢？各種人要他們的權利，有一個界限，過了這界限，即與社會中底別種人的權利，發生衝突或妨礙。這個限度，即是中，合乎這個限度底，即是得中，即是中節，超乎這個限度底，即是太過。每種人盡他們的職分，亦有一個界限，如不到這個界限，則即不能滿足社會對於這一種事底需要。這個限度，即是中，合乎這個限度底，即是得中，即是中節，不及這個限度底，即是不及。如果一個社會中底各種人，要權利，盡職分，皆合乎中，則此社會，即得到和。一個社會，不是只一種人所能組織成底。它需要許多種不同底人。它需要「異」。這些異，就其是異說，是「相反」。一但它們都合在一起，方能組織成社會。就其合在一起說，是「相成」。它們的相成，靠它們的要權利，盡職分，都合乎中，以構成一個和。

或可說這一種說法，是社會上統治階級所用以壓制被壓迫階級者，照資本家底

說法資本階級及勞工階級，都是社會，至少是社會的經濟方面，所必需底。這兩個階級，應該互相幫助，而不應互相仇視。從前亞力士多德對於希臘的奴隸制度，亦有類此底辯護。他說：有些人是天生只能作工具底，有些人是天生能用工具底。能用工具底作主人，只能作工具底作奴隸，這是最合乎天然底。在中國，孟子對於當時底貴族政治，亦有類此底辯論。孟子說：「有大人之事，有小人之事。」「或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人。天下之通義也。」照這個「通義」推下去，則社會中有一類底人永遠是「治於人」而「食人」者，有一類底人永遠是「治人」而「食於人」者。前者是被統治階級，後者是統治階級。統治階級，永遠用這一套理論，麻醉被統治者，使他們於被統制外，還要心悅誠服地，贊頌統制者的聖德神功。現在我們講這一套理論，恐怕對於統治階級，有「助桀爲虐」的嫌疑。

於此我們說，我們所謂各種人，並不是指階級說。在有階級底社會制度裏，其政治底或經濟底制度，使有些人，子子孫孫都在某階級裏，使又有些人，子子孫孫都在另一階級裏。在奴隸社會中，奴隸世代是奴隸，主人世代是主人。在貴族政治裏，平民世代是

平民，貴族世代是貴族。即在資本主義底社會裏，在政治法律方面看，對於勞工之成爲資本家，固然沒有限制，但在經濟方面看，則勞工之成爲資本家，若不是完全地不可能，亦是僅次於不可能。一個人當了勞工，他子孫還是當勞工的機會，不是百分之百亦是百分之九十九。但我們於上文所說，社會上底各種人，則不是如此。一個人如已當了三十年底教員，大概他不太容易改行。但是他的兒子則是可以隨便入別底什麼行底。對於一個社會說，這些各種人必需有。一個社會必須這些各種人構成。這些各種人，要權利，盡職分，都必需合乎中，以得到和。任何社會都多少是如此，都應該完全如此，不管一個社會是什麼種底社會。有階級底社會是如此，無階級底社會亦是如此。

因爲中和的道理是通用於任何種底社會，所以有階級底社會亦引用它以維持其階級制度。但這引用是錯誤底。因照這個道理，社會所必需要底是各種人，而不是各階級。一個社會之是有階級底社會，是客觀底「勢」所決定。在此種勢下，有些種人，固必須成爲某階級，但如此種勢已去，一個社會可以成爲無階級底社會時，而爲某階級之某種人，仍欲維持其階級，則此種人所要之權利，即是太過，不合乎中。他們要權利太

過，超過了中，則不僅不能得到和，而且有害於和。

例如執掌政權底人，本原是社會上底一種人。但在某種「勢」下，這種人底「勢」也變底，因此即成了一種階級。在這種勢下，這種制度，是一個社會所必需底。但如這種勢已去，一個社會可以不需要世襲底政治上底統治階級，而在低階級裏底人，仍要維持他們的權利，則他們的要權利即為太過。社會中底別種人，對於他們的太過底要求，當然可以，而且應該制裁。這種制裁，如果是以暴力出之，即所謂革命。

照以上所說，我們可知，我們於此篇所說底道理，不能為所謂統治階級所引用，以麻醉被統治階級。事實上確有人如此底引用，但如此底引用是錯誤底。

「致中和」底應用在政治社會哲學方面，即是民主主義。中庸說：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。」小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。」在一個民主主義底社會裏，人的生活，即有這種情形。我們可以說：「此民主主義之所以為大也。」在民主主義底社會裏，在不妨礙別人的自由的範圍裏，一個人的生活，可以完全地自由。這個範圍的界限，即是我們於上文所說中的界限。不到這個界限者請之不及，超過這個

界限者謂之太過，合乎這個界限者謂之得中，謂之中節。就社會中底各種人說，亦是如此。社會中各個人，及各種人，行爲俱各中節，則社會卽是一大和。大和卽是舊說所謂太和。這種社會所寶貴底，是異而不是同。合許多中節底異，以成一大和。這個大和，是社會的理想底境界；人類的社會，是向着這個理想改進底。

還有所謂國際主義與民族主義的問題。有些人以爲，如果國際主義成功了，則各民族的特色，必定都不能存在。這「以爲」是錯誤底。如果真正底國際主義成功了，在所謂大同世界中，各民族的異，不但依舊存在，而且大家還要特別尊重其存在。在所謂大同世界中，各個人的異，各種人的異，各民族的異，都存在，而且大家都還特別尊重其存在。不過這許多的異，都是中節底異。合這許多中節底異，以成一大和。這大和卽所謂大同世界。大同並不是同，而是所謂太和。

這已是一「得」底境界了。但於此境界之上，還有宋明道學家所謂「萬物各得其所」或「無一物不得其所」的境界。此境界亦是一太和。不過此太和不僅包括所有底人，而且包括所有底物。物得其所是幸福底。例如「人有快樂幸福，我們說他是一得」

其所哉。」這是「得其所」的確切意義。萬物「各」得「其」所；「各」字「其」字表示出「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，」「和而不同，」的意思。這種境界，是「致中和」的極則。所以說：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」

第八篇 勵勤儉

一般人說到勤儉，大概都是就一個人的生活的經濟方面說。大學說：「生財有大道。生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。」就一個社會的生財之道說，是如此。就一個人的生財之道說，亦是如此。就一個人的生財之道說，「爲之疾」是勤，「用之舒」是儉。一個人能發大財與否，一部分是靠運氣，但一個人若能勤儉，則成一個小康之家，大概是不成問題底。

一般人對於勤儉底了解，雖是如此，但勤儉的意義則不僅止於此。例如我們常聽說：「勤能補拙，儉以養廉。」這兩句話中，所謂儉，雖亦可說是就人的生活的經濟方面說，但此說儉注重在「養廉」，所以一儉以養廉」這一句話所注重者，是人的生活的道德方面。此句話所注重者是一個人的「廉」，並不是一個人的溫飽。至於這兩句話中所謂勤，不是就人的生活的經濟方面說，至少不是專就此方面說，則是顯然底。

這兩句話，是舊日底老格言，又是現在底新標語。勤怎麼能補拙？西洋寓言裏說：有一兔子與烏龜競走。兔子先走一程，回頭見烏龜落後很遠，以爲斷趕不上，遂睡了一覺。及醒，則烏龜已先到目的地了。烏龜走路的速度，比兔子差得很遠，就這方面說，烏龜是拙，但它雖拙，而仍能走過兔子者，因兔子走路，中途休息，而烏龜則不休息也。此卽是「勤能補拙」。中庸說：「人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」此所說，亦是「勤能補拙」的意思。這當然不是就人的生活的經濟方面說，至少不是專就此方面說。我們於第三篇「爲無爲」中，說到才與學的分別。就「學」說，勤確是可以補拙底。

就儉以養廉說，我們常看見有許多人，平日異常奢侈，一旦錢不夠用，便以飢寒所迫爲辭，作不道德底事。專從道德的觀點看，「餓死事小，失節事大，」「飢寒所迫，」並不能作爲作不道德底事的藉口。但事實上，經濟上底壓迫，常是一個使人作不道德底事的原因。不取不義之財謂之廉。人受經濟壓迫底時候，最容易不廉。一個人能儉，則可使其生活不易於受經濟底壓迫。生活不受經濟底壓迫者，雖不必卽能廉，但在他的生

活中，使他可以不廉的原因，至少了一個。所以說：儉可以養廉。朱子說：「呂舍人詩云：『逢人即有求。所以百事非。』某觀今人不能咬菜根，而至於違其本心者衆矣，可不戒哉。」儉以養廉，正是朱子此所說之意。

由上所說，可知這兩句老格言，新標語，是有道理底。不過勤儉的意義，還不止於此。我們於本篇所講底勤儉是勤儉的進一步底意義。此進一步底意義，亦是古人所常說底，並不是我們所新發現底。

在說此進一步底意義以前，我們對於勤能補拙這一句話，還想作一點補充底說明。勤能補拙這一句話雖好，但它有時或可使人誤會，以為只拙者需勤以補其拙，如巧者則無需乎此。不管說這一句話者的原意如何，事實上沒有人不勤而能成大功，立大名底。無論古今中外，凡在某一方面成大功，立大名底人，都是在某一方面勤於工作底人。一個在某方面勤於工作底人，不一定在某方面即有成，但不在某方面勤於工作底人，決不能在某方面有成。此即是說，在某方面勤於工作，雖不是在某方面有成的充足條件，而卻是其必要條件。有人說：一個人的成功，要靠「九分汗下，一分神來。」九分汗

下即指勤說。

我們於以上說「某方面」因爲往往一個人可以於某方面勤，而於別方面不勤。一個詩人往往蓬頭垢面，人皆以他爲懶，但他於作詩必須甚勤。李長吉作詩，「嘔出心肝」。杜工部作詩，「語不驚人死不休」。他們都是勤於作詩。勤於作詩者，不必能成爲大詩人，但不勤於作詩者，必不能成爲大詩人。

對於某方面底工作不勤者，不能成爲在某方面有成就底人。對於人的整個底生活不動者，不能有完全底生活。所謂完全底生活者，即最合乎理性底生活，如我們於緒論中所說者。用勤以得到完全底生活，我們所謂勤的進一步底意義，即是指此。

古人說：「民生在勤。」又說：「戶樞不蠹，流水不腐。」現在我們亦都知道，人身體的器官，若經過相當時候不用，會失去它原有底功用。一個健康底人，有一月完全不用他的腿，他走路便會發生問題。維持一個人的身體的健康，他每日必須有相當底運動。這是衛生的常識。所謂「民生在勤」的話，以及「戶樞不蠹，流水不腐」的比喻，應用在這方面，是很恰當底。

我們可以從身體方面說勤，亦可從精神方面說勤。易乾卦象辭說：「天行健，君子以自強不息。」中庸說：「至誠無息。」又說：「誠者，天之道也，誠之者，人之道也。」天之道是「至誠無息」；人之道是「自強不息」。這些話可以說是從精神方面說勤。無息就是勤之至。關於這一點，我們於此只說這幾句話，其詳俟於下篇「存誠敬」中細說。

就人的精神方面說，勤能使人的生活的内容更豐富，更充實。什麼是人的生活的内容？人的生活的内容是活動。譬如一個人有百萬之富，這一百萬只是一百萬金錢，錢或銅錢，並不能成為這一個人的生活的内容。若何得來這些錢，若何用這些錢，這些活動，方是這一個人的生活的内容。又如一個人有一百萬冊書，這一百萬冊書，只是一百萬冊書，並不能成為這一個人的生活的内容。若何得這些書，若何讀這些書，這些活動，方是這一個人的生活的内容。我們可以說，只有是一個人的生活的内容者，纔真正是他自己的。一個守財奴，只把錢存在地窖裏或銀行裏，而不用它；一個藏書家，只把書放在書庫裏，而不讀它，這些錢，這些書，與這些人，「爾爲爾，我爲我」，實在是沒有多大

底關係。有一笑話謂一窮人向一富人說：我們二人是一樣底窮。富人驚問何故。窮人說：我一個錢不用，你亦一個錢不用，豈非一樣？此雖笑談，亦有至理。

人的生活的内容既是人的活動，則人的一生中，活動愈多者，其生活即愈豐富，愈充實。勤人的活動比懶人多，故勤人的生活内容，比懶人的易於豐富，充實。易傳說：「天行健。」又說：「富有之謂大業；日新之謂盛德。」「富有」及「日新」都是一「不息」的成就。一個人若「自強不息」，則不斷地有新活動。「不斷地」有新活動，即是其一「富有」，「不斷地」有一新活動，即是其一「日新」。有人說，我們算人的壽命，不應該專在時間方面注意。譬如有一個人，活了一百歲，但每日除了喫飯睡覺外，不作一事。一個人作了許多事，但只活了五十歲。若專就時間算，活一百歲者，比活五十歲者其壽命長了一倍。但若把他們的一生的事業，排列起來，以其排列的長短，作為其壽命的長短，則此活五十歲者的壽命，比活一百歲者的壽命長得多。我們讀歷史，或小說，有時連讀數十頁，而就時間說，即只是數日或數小時之事。有時，「一夕無話」，只四字便把一夜過去。「有話即長，無話即短。」小說家所常用底這一句話，我們可用以說人的壽命。

對於壽命的這種看法，在人的主觀感覺方面，亦是有根據底。在很短底時間內，如有很多底事，我們往往覺其似乎是很長。譬如自七七事變以來，我們經過了許多大事，再想起七七以前底事，往往有一恍如隔世之感，但就時間說，不過是二年餘而已。數年前，我在北平，被逮押赴保定，次日即回北平。家人友人，奔走營救者，二日間經事甚多，皆云，彷彿若過一年。我對他們說：「洞中方七日，世上幾千年。」此雖一時雋語，然亦有至理。所謂神仙者，如其有之，深處洞中，不與人事，雖過了許多年，但在事實上及他的主觀感覺上，都是一一夕無話，「所以世上雖有千年，而對於他只是七日。作這兩句詩者，本欲就時間方面，以說仙家的日月之長，但我們卻可以此就生活的內容方面，以說仙家的日月之短。就此方面看，一個人若遁跡巖穴，不聞問世事，以求長生，即使其可得長生，這種長生亦是沒有多大意思底。

普通所謂儉，是就人的用度方面說。於此有一點我們須特別注意底，即是儉的相對性。在有些情形下，勤當然亦有相對性。譬如大病初愈底人，雖能作事，但仍需要相當休息。在別人，每天作八個鐘頭的事算是勤，但對於他，則或者只作六個鐘頭已算是勤。

了。不過在普通情形下，我們所謂勤的標準，是相當一定底。但所謂儉的標準，雖在普通情形下，亦是很不一定。一個富人，照新生活的規定，用十二元一桌底酒席請客，是儉，但對於一個窮人，這已竟是奢了。又譬如國家有正式底宴會，款待外賓，若只用十二元一桌底酒席，則又是奢了。由此可見，所謂儉的標準，是因事而異底。所以照舊說，儉必需中禮，在每一種情形下，我們用錢，都有一個適當底標準。合乎這個標準，不多不少，是儉。超乎這個標準是奢，是侈，不及這個標準是吝，是吝。不及標準底儉，即所謂「不中禮」。不中禮底儉，嚴格地說，即不是儉，而是吝了。不過怎麼樣纔算「中禮」，纔算合乎標準，在有些情形下，是很不容易決定底。在這些情形下，我們用錢，寧可使其不及，不可使其太過。因為一般人的在這方面底天然底趨向，大概是易於偏向太過的方面，而我們的生活，「由儉趨奢易，由奢入儉難」。失之於不及方面，尚容易改正。失之於太過方面，若成習慣，即不容易改正了。所以孔子說：「禮與其奢也，寧儉。」此所謂儉，是準及標準底儉。

儉固然是以節省為主，但並不是不適當底節省。一個國家用錢，尤不能為節省而

節省。我們經過安南，看見他們的舊文廟，其狹隘卑小，使我們回想我們的北平，愈見其偉大宏麗。漢人的兩都賦，二京賦，一類底作品，盛誇當時底宮室，以為可以「隆上都而觀萬國」。唐詩又說：「不覩皇居壯，安知天子尊。」這些話都是很有道理底。不明白這些道理而專以土階茅茨為儉者，都是一儉不中禮。」

人不但須知如何能有錢，而並且須知如何能用錢。有錢底人，有錢而不用謂之吝，大量用錢而不得其當謂之奢，大量用錢而得其當謂之豪。我們常說豪奢，豪與奢連文則一義，但如分別說，則豪與奢不同。我們於上文說，用錢超過適當底標準，謂之奢。用錢合乎適當底標準，謂之儉。不過普通說儉，總有節省的意思，所以如有大量底用錢，雖合乎適當底標準，而在一般人的眼光中，又似乎是不節省者，則謂之豪。奢是與儉相衝突底，而豪則不是。奢底人必不能節省，但豪底人則並不必不能節省。史說范純仁往姑蘇取麥五百斛，路遇石曼卿，三喪未葬，無法可施，范純仁即以麥舟與之。這可以說是豪舉。但范純仁卻是很能儉底人。史稱其自布衣至宰相，廉儉如一。他又告人：「惟儉可以養廉，惟恕可以成德。」這可見儉與豪是不衝突底。

以上說儉，是就用度方面說。此雖是普通所謂儉的意義，但我們於本篇所謂儉，則並不限於此。我們於以下，再說儉的進一步底意義。

老子說：「吾有三寶，持而寶之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長。」老子又說：「治人事天，莫如嗇。夫惟嗇是以蚤服，早服是謂重積德。重積德則無不克，無不克則莫知其極。莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道。」朱子說：「老子之學，謙沖儉嗇，全不肯使精神，早服是謂重積德者，言早已有所積，復養以嗇，是又加積之也。若待其已損而後養，則養之方足以補其所損，不得謂之重積矣。所以貴早服者，早覺其未損而嗇之也。」此所謂儉，所謂嗇，當然不是普通所謂儉，所謂嗇。然亦非全不是普通所謂儉，所謂嗇。

普通所謂儉，是節省的意思，所謂嗇，是過於節省的意思。在養生方面，我們用我們的身體或精神，總要叫它有個「有餘不盡」之意。這並不是「全不肯役精神，」不過不用之太過而已。道家以爲「神太勞則竭，形太勞則弊。」神是精神，形是身體。我們用身體或精神太過，則至於「難乎爲繼」的地步。所以我們作事要盡力，但不可盡到「力

「竭聲嘶」的地步。這樣底體力是不可以長久底。老子所講底作事方法，都是可以長久底，所以老子常說：「可以長久。」老子說：「企者不立，跨者不行。」又說：「飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」一個人用脚尖站地，固然是可以看得遠些，開跑步走，固然是可以走得快些，但這是不可久底。其不可久正如「天地」的飄風驟雨，雖來勢凶猛，但亦是不能持久底。

老子所講底作事方法，都是所謂「細水長流」底方法。會上山底人，在上山的時候，總是一步一步地，慢慢走上去，如是他可常走不覺累。不會上山底人，初上山時走得很快，但是不久即「氣喘如牛」，不能行動了。又如我們在學校裏用功，不會用功底人，平日不預備功課，到考時格外加緊預備，或至終夜不睡，而得不到好成績。會用功底人，在平時每日將功課辦好，到考時並不必格外努力，而自然得到很好底成績。不會上山底人的上山法，不會用功底人的用功法，都不是所謂「細水長流」，都不是可以長久底辦法。不論作何事，凡是可以長久底辦法，總是西洋人所謂「慢而靠得住」底辦法，亦即是所謂「細水長流」底辦法。諸葛亮說：「淡泊以明志，寧靜以致遠。」淡泊是儉，

寧靜是所謂「細水長流」底辦法。

老子很喜歡水。他說：「上善莫若水。」又說：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝。」屋簷滴下來底水，一點一滴，似乎沒有多大力量。但久之它能將簷下底石滴成小窩。這即所謂「細水長流」的力量。

於此我們可以看出，在這一方面，勤與儉底關係。會上山底人，慢慢地走，不肯一下用盡他的力量，這是儉。但他又是一步一步，不斷地走，這是勤。會用功底人，每天用相當時間底功，不「開夜車」，這是儉。但是「每天」必用相當時候底功，這是勤。不會上山底人，開始即快走，不肯留「有餘不盡」底力量，這是不儉。及至氣喘如牛，即又坐下不動，這是不勤。不會用功底人，開夜車，終夜不睡，這是不儉。考試一過，又束書不觀，這是不勤。照這兩個例看起來，勤與儉，在此方面，是很有關係底。所謂「細水長流」底辦法，是勤而且儉底辦法。

人的身體，如一副機器。一副機器，如放在那裏，永不開動它，必然要鏽壞。但如開動過了它的力量，它亦很易炸裂。一副機器的壽命的長短，與用之者用得得當與否，有很

大底關係。人的「形」「神」亦是如此。我們的生活，如能勤而且儉，如上所說者，則我們可以「盡其天年而不中道夭。」道家養生的祕訣，說穿了不過是如此。這亦即所謂事天。我們的「生」是自然，是天然，所以養生亦是事天。

治一個國家，亦是如此。用一個國家底力量，亦須要使之有「有餘不盡」之意。不然，亦是不可長久底。治國養生，是一個道理。所以說：「治人事天莫如嗇。」用一個國家的力量或用一個人的力量，都要使之有「有餘不盡」之意，如此則可以不傷及他的根本。所以「嗇」是「深根固柢」之道。有了根深柢固底力量，然後能長久地生存長久地作事，所以說：「儉故能廣。」

第九篇 存誠敬

誠敬二字，宋明道學家講得很多。這兩個字的解釋，可從兩方面說。就一方面說，誠敬是一種立身處世的方法。就又一方面說，誠敬是一種超凡入聖的途徑。我們於以下先就誠敬是一種立身處世的方法說。

就這一方面說，誠的一意義是不欺。劉安世說：「某之學初無多言，舊所學於老先生者，只云由誠入。某平生所受用處，但是不欺耳。」此所謂老先生即司馬光。劉安世元城道護錄說：「安世從溫公學，凡五年，得一語曰誠。安世問其目。公喜曰：『此問甚善。』自不妄語入。」予初甚易之，及退而隱括日之所行，與凡所言，自相掣肘矛盾者多矣。力行七年而成。自此言行一致，表裏相應。遇事坦然，常有餘裕。誠是司馬光一生得力底一個字。劉漫堂麻城學記說：「溫公之學，始於不妄語，而成於腳踏實地。」不欺有關兩方面，一是不欺人，一是不自欺。我們常說：「自欺欺人。」自欺欺人，都是不誠。所謂「不妄

語，「即是不欺人；所謂「腳踏實地」，即是不自欺。例如一個人學外國文字，明知有些地方，非死記熟背不可，但往往又自寬解，以爲記得差不多亦可。這即是自欺，亦即是不腳踏實地。朱子說：「做一件事，直是做到十分便是誠。若只作得兩三分，說道令且慢，慢慢地做。恁地做也得，不恁做也得，便是不誠。」明知須如此做，而卻又以爲如此做亦可，不如此做亦可，此即是自欺，亦即不是腳踏實地。劉安世力行不妄語七年，始得「言行一致，表裏相應」，此即是自不欺人。進至不自欺，言行一致，表裏相應，可以是不欺人，亦可以是不自欺。例如一個人高談於國難時須儉約，但是他自己卻時常看電影，喫館子。他於看電影，喫館子時，他的心理若是得樂且樂，我說應該節約，不過是面子話，那能認真？他的心理若果是如此，他的高談即是欺人底妄語。於看電影，喫館子時，他的心理若是：雖然於國難時應該節約，但偶然一兩人奢侈，於大局亦不致即有妨礙。他若以此自寬解，他即以此自欺。真正言行一致，表裏相應底人，可以沒有如此底欺人自欺。所謂真正言行一致，表裏相應者，即不但人以爲他是言行一致，表裏相應，而且他自己亦確知他自己是言行一致，表裏相應。一個人的言，是否與他的行完全一致，一個人的行，是否與他的言完全一致，表裏相應。一個人的言，是否與他的行完全一致，一個人的行，是否與他的言完全一致，表裏相應。一個人的言，是否與他的行完全一致，一個人的行，是否與他的言完全一致，表裏相應。

否與他的「表」完全相應，只有他自己能完全知之。所以只有於他自己確知他自己，是言行一致表裏相應時，始是真正完全地言行一致，表裏相應。朱子說：「人固有終身爲善而自欺者，不特外面如此，而裏面不如此者，方爲自欺。蓋中心願爲善，而常有個不肯底意思，便是自欺也。須是打疊得盡。」真正言行一致，表裏如一底人，即是外不欺人，內不自欺底人。

程伊川說：「无妄之謂誠，不欺其次矣。」无妄即是沒有虛妄，沒有虛假。此所謂不欺，似是專就不欺人說。照我們以上底說法，不自欺即是沒有虛妄，沒有虛假。大學說：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色。」惡惡臭底人，實在是惡，好好色底人，實在是好。他的好惡，一點沒有虛假的成分。如一個人看見一張名人的畫，他並不知其好處何在，但他可心裏想，既然大家都說好，必定是好。他因此亦以此畫爲好。他以此畫爲好，即是虛假底，至少有虛假的成分。又如一人對於一道理，自覺不十分懂，但可心裏想，或者所謂懂者亦不過如此，於是遂自以爲懂。他自以爲懂，即是虛假底，至少有虛假的成分。這種心理都是自欺，都不是无妄。如上所說看畫底人，不但自以此畫爲好，而且

或更以爲須向人稱讚此畫，不然，恐怕他人笑他不能賞鑒此畫。此其向人稱讚，即是欺人。如上所說，自以爲懂某道理底人，不但自以爲懂，或且更以爲，須向人說他自己已懂，不然，恐怕他人笑他不能了解此道理。此其向人所說，即是欺人。凡是謬託風雅，強不知以爲知底人，都是自欺或欺人底人。不自欺比不欺人更根本些。不自欺底人，一定可以不欺人，但不欺人底人，不見得個個皆能不自欺。所以程伊川說：「无妄之謂誠，不欺其次矣。」

誠與信有密切底關係。我們常說誠信。信與誠都有實的性質，我們說信實，又說誠實。所謂實者，即是沒有虛假，即是无妄。若對於信與誠作分別，說信則注重不欺人，說誠則注重不自欺。不欺都是實，所以信曰信實，誠曰誠實。若對於信與誠不作分別，則誠可兼包不欺人，不自欺。信亦可兼包不欺人，不自欺。例如孟子說：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。禮之實，節文斯二者是也。信之實，篤行斯二者弗去是也。」篤行即是實實，在在地去行，即是於行時沒有一點自欺。由這一方面說，信與誠二字可以互用。不過信的意思，終是對人的成分多，而誠的意思，則是對己的成分多。

從社會的觀點看，信是一個重要底道德。在中國底道德哲學中，信是五常之一。所謂常者，即謂永久不變底道德也。一個社會之能以成立，全靠其中底分子的互助。各分子要互助，須先能互信。例如我們不必自己作飯，而即可有飯喫，乃因有廚子替我們作飯也。在此方面說，是廚子助我們。就另一方面說，我們給廚子工資，使其能養身養家，是我們亦助廚子。此即是互助。有此互助，必先有互信。我們在此工作，而不憂慮午飯之有無，因為我們相信，我們的廚子必已爲我們預備午飯。我們相信，我們於月終必給他工資也。此即是互信。若我們與廚子中間，沒有此互信，若我們是無信底人，廚子於月終，或不能得到工資，則廚子必不幹。若廚子是無信底人，午飯應預備時不預備，則我們必不敢用廚子。互信不立，則互助即不可能，這是顯而易見底。

從個人成功的觀點看，有信亦是個人成功的一個必要條件。設想一個人，說話向來不實話，向來欺人。他說要赴一約會，但是到時一定不赴。他說要還一筆賬，但是到時一定不還。如果他是如此底無信，社會上即沒有人敢與他來往，共事，亦沒有人能與他來往，共事。如果社會上沒有人敢與他來往，共事，沒有人能與他來往，共事，他即不能事

社會內立足，不能在社會上混了。反過來說，如一個人說話，向來當話，向來不欺人，他說要赴一約會，到時一定到。他說要還一筆賬，到時一定還。如果如此，社會上底人一定都願意同他來往，共事。這就是他作事成功的一個必要底條件。譬如許多商店都要虛價。在這許多商店中，如有一家，真正是「貨真價實，童叟無欺。」這一商家雖有時不能佔小便宜，但願到他家買東西底人，必較別家多。往長處看，他還是合算底。所以西洋人常說：「誠實是最好底政策。」

誠的另外一個意思，即是真，所謂真誠是也。劉蕺山說：「古人一言一動，凡可信之當時，傳之後世者，莫不有一段真至精神在內。此一段精神所謂誠也。惟誠故能建立，故足不朽。稍涉名心，便是虛假。便是不誠。不誠則無物，何從生出事業來？」這一段話，是錯底。以文藝作品為例。有些作品，令人百看不厭。有些作品，令人看一回即永遠不想再看。為什麼有些作品，能令人百看不厭呢？即因其中有作者的「一段真至精神」在內。所以人無論讀它多少遍，但是每次讀它底時候，總覺得它是新底。凡是一個著作，能永遠傳世者，就是因為無論什麼人，於什麼時候，讀它，總覺得它是新底。此所謂新，有新鮮。

或者我們簡直用鮮字，更爲妥當。例如我們看論語、孟子、老子、莊子等，其中底話，不少不合乎現在底情形者。就此方面說，我們可以說，這些話是舊了。但是無論如何，他的話有一種鮮味。這一種鮮味，是專門以摹倣爲事底作品所不能有底。

下等底文藝作品，不是從作者心裏出來底，而是從套子套下來底。例如有些俠義小說，描寫兩人打架，常用底套子是：某甲輪刀就砍，某乙舉刀相迎，走了十幾個照面，某甲氣力不加，只累得混身是汗，遍體生津，只有招架之工，並無還刀之力，等等。千篇一律，都是這一類底套子。寫這些書底人，既只照套抄寫，並沒有費他自己的精神，他的所謂作品，當然不能動人，此正是「不誠無物」。

又有同樣一句話，若說底人是真實自己見到者，自能使人覺有一種上所謂鮮味。若說底人不是真實自己見到，而只是道聽塗說者，則雖是同樣一句話，而聽者常覺味同嚼蠟。海格爾說：「老年人可以與小孩說同樣底話，但他的話是有他的一生經驗在內底。」小孩說大人話，往往令人發笑，因其說此話，只是道聽塗說，其中並沒有真實內容也。

就別方面說，一個大政治家的政策政績，一個大軍事家的軍略戰績，我們無論於什麼時候去看，總覺得有一種力量，所謂「虎虎有生氣。」以至大工業家或大商業家，凡能自己創業，而不是因人成事者，他的生平及事業，我們無論於什麼時候去看，亦覺得有一種力量，「虎虎有生氣。」他們都有「一段真至精神。」貫注在他們的全幅事業內。如同一個大作家，有「一段真至精神。」貫注在他的整個作品內。如同一個人的身體，遍身皆是他的血氣所貫注。就一個人的身體說，若有一點爲其人的血氣所不貫注，則此部分即死了。就一個作家的作品說，若有一點爲其作家的精神所不貫注，則此一點即是所謂「敗筆。」大政治家等的事業，亦是如此。這種全幅精神貫注，即所謂誠。精神少有不貫注，則即有「敗筆」等，此正是「不誠無物。」

有真至精神是誠，常提起精神是敬。粗淺一點說，敬即是上海話所謂「當心。」論語說：「執事敬。」我們作一件事，「當心」去作。把那一件事「當成一件事」作，認真作，即是「執事敬。」譬如一個人正在讀書，而其心不在書上，「一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之。」這個人即是讀書不敬。讀書不敬者，決不能了解他所讀底書。

程伊川說「誠然後敬，未及誠時，卻須敬而後誠。」此所謂誠，即是我們於上文所說，真誠或无妄之誠。一個人對於他所作底事，如有一段真至精神，他當然能專心致志，聚精會神於那一件事上。所以如對一事有誠，即對於一事自然能敬。譬如一個母親，看她的孩子，很少使孩子摔倒或出別底意外。但一個奶媽看主人的孩子，則往往使孩子摔倒或出別底意外。其所以如此者，因一個母親對於看她的孩子，是用全幅精神貫注底。她用全幅精神貫注，她自然是專心致志，聚精會神，極端地當心看孩子，把看孩子「當成一件事」作。就其用全幅精神貫注說，這是誠。就其專心致志聚精會神，把看孩子當成一件事，認真去作說，這是敬。有誠自然能敬。所以說誠然後敬。但如一個奶媽看人家的孩子，本來即未用全幅精神貫注，所以她有時亦不把看孩子當成一件事認真去作。就其不用全幅精神貫注說，這是不誠。就其不把看孩子當成一件事認真去作說，這是不敬。她不誠，如何教她敬呢？這須先讓她敬，讓她先提起精神，把看孩子當成一件事，認真去作。先敬而後可希望有誠。所以說「未及誠時，則須敬而後誠。」程伊川的此語，可以如此講，但還有一種比較深底講法，下文再說。

照以上所說，敬字有專一的意思。程伊川說：「主一之謂敬；無適之謂一。」朱子說：「主一只是心專一，不以他念亂之。」又曰：「了這一事，又做一事。今人一事未了，又要做一事，心下千頭萬緒。」又曰：「若動時收斂心神在一事上，不胡亂思想，便是主一。」朱子又說：「凡人立身行己，應事接物，莫大乎誠敬。誠者何？不自欺，不妄之謂也。敬者何？不怠慢，不放蕩之謂也。」我們作事，必須全幅精神貫注，「當心」去作。作大事如此，作小事亦須如此。所謂「獅子搏兔亦用全力」是也。人常有「大江大海都過去，小小陽溝把船翻」者，即與對小事不誠敬的虧也。

我們於第八篇「勵勤儉」中說，我們可以從人的精神方面說勤。敬即是人的精神方面的勤。勤的反面是怠，敬的反面亦是怠。勤的反面是惰，敬的反面亦是惰。勤的反面是安逸，敬的反面亦是安逸。古人說：「無逸。」無逸可以說是勤，亦可以說是敬。人作了一事，又作一事，不要不必需底休息，此是普通所謂作事勤。人於作某事時，提起全幅精神，專一作某事。此是孔子所謂「執事敬。」於無事時，亦常提起全幅精神如準備作事然。此即宋明道學家所謂「居敬。」朱子說：「主一又是敬字註解，要之專一無二。」

常令自家思慮精神盡在此。遇事時如此，無事時亦如此。」又說：「今人將敬來別做一事，所以有厭倦，爲思慮引去。敬是自家本心常惺惺便是。又豈可指繫屈曲牽，塊然在此，而後可以爲敬？」又說：「敬卻不是將來做一個事。今人多先安一個敬字在這裏，如何做得敬？只是提起這心，不教放散。」宋明道學家所謂「求放心」，所謂「操存」，所謂「心要在腔子裏」，都是說此。簡言之，居敬或用敬，即是提起精神，「令自家思慮精神盡在此。」

我們現在常聽說：人必須有朝氣，所謂有朝氣底人，是提起精神，奮發有爲底人。若提不起精神，萎靡不振底人，謂之有暮氣。我們可以說，能敬底人自然有朝氣，而怠惰底人都是有暮氣。

敬可以說是一個人的「精神總動員。」由此方面說，敬對於人的作事的效率及成功，有與現在普通所謂奮鬥努力等，有同樣底功用。

以上是將敬作爲一種立身處世的方法說。以下再將敬作爲一種超凡入聖的途徑說。凡者對聖而言。聖是什麼？我們於新理學中，已經說過。我們本書的性質，不啻我們

現再詳說，但爲讀者方面起見，於下略粗言之。

一般底宗教家及一部分底哲學家，都以爲人可以到一種境界，在其中所謂人已內外的界限，都不存在。所謂人已內外，略當於西洋哲學中所謂主觀客觀。主觀是己，是內，客觀是人，是外。在普通人的經驗中，這個界限是非常分明底。但人可到一種境界，可有一種經驗，在其中這些界限都泯沒了。這種境界，即所謂萬物一體的境界。這種境界，即宋明道學家所謂聖域。能到這種境界，能入聖域底人，即宋明道學家所謂聖人。

宗教家所說，入聖域底方法，即所謂修行方法，雖有多端，但其主要點皆不離乎精神上底勤。如耶教佛教之念經打坐，皆所以「令自家思慮精神盡在此」也。用此念經打坐等方法，「令自家思慮精神盡在此」，是於日用活動之外，另有修行方法。這種方法，可以說是主靜。靜者對於活動而言。宋明道學家有講主靜者，有教人靜坐者。朱子說：「明道在扶溝，謝游諸公，皆在彼問學。明道一日曰：『諸公在此，只是學某說話，何不去力行？』」二公曰：「某等無可行者。」明道曰：「無可行時，且去靜坐。蓋靜坐時便涵養得本原稍定。雖是不免逐物，及自覺而收斂歸來，也有個着落。」所謂「涵養得本原稍

定，「及」收斂歸來，有個着落」者，即是「令自家思慮精神，盡在此」也。凡此大概都是受佛家的影響。

伊川雖亦說，「涵養須用敬。」但他亦「見人靜坐，便歎其善學曰：『這卻是一個總要處。』」至朱子始完全以主敬代主靜。這是宋明道學的一個很重要底進展。蓋主敬亦是「令自家思慮精神盡在此，」但主靜則須於日用活動之外，另有修行工夫，而主敬則可隨時隨事用修行工夫也。朱子說：「濂溪言主靜，」「正是要人靜定其心，自作主宰。程子又恐只管靜去，遂與事物不相涉，卻說個敬。」正說此意。

常「令自家思慮精神盡在此，」如何可以達到所謂萬物一體的境界？若欲答此問題，非將主有此境界底宗教家與哲學家所根據底形上學，略說不可。但此非本書的性質及範圍所可容許者。如欲於此點，多得知識者，可看新理學。

現所需略再附加者，即在中國哲學中，誠字有時亦指此內外合一的境界。程伊川說：「誠然後敬，未及誠時，卻須敬而後誠。」其所謂誠或指此所謂境界，其所謂敬或指此所說達此境界底方法。上文說伊川此言，或有較深底意義。其較深底意義大約是如

此。敬的功用如此之大，所以朱子說：「敬之一字，聖學所以成始而成終」者也。又說：「敬字真是學問始終，日用親切之妙。」立身處世，是聖學之始，超凡入聖，是聖學之終。三者均須用敬，所以敬字真是學問始終。

如此以敬求誠，是宋明道學家所說誠敬的最高義。

第十篇 應帝王

本篇所講底，是作首領的方法。我們於緒論中說，本書所講生活方法，是人人都可以用的，並且是事實上人人都多少已用者。照這方面說，我們於本書中，似乎不必講作首領的方法，因為不能人人都作首領。但從另一方面說，有作首領的方法，凡作首領底人，都可以用，而且事實上都多少已用。此即是說，有作首領的方法，人人都可以用，而且事實上都多少已用，只要他作首領。所以我們於本篇所講底作首領的方法，亦可說是人人都可用，而且是事實上都多少已用者。

本篇標題爲「應帝王」，因為帝王是人中最大底首領。此所謂大首領者，並不是說，爲帝爲王底人，都必有偉大底人格，超越底能力，而是說，爲帝爲王底人，是統率最大底人羣底人。我們於此所說首領的小大，只是就其所統率底人羣的小大說。由此方面說，一個首領愈大，愈須用我們於此篇所講底作首領的方法。我們所講底方法，對於愈

大底首領，愈是有用所以本篇，借用莊子中底一個標題，標題爲「應帝王」。

當首領，尤其是當大首領的方法，第一要無爲。我們常聽說某人勤於治公，「事必躬親。」對於一般底辦公底人說：「事必躬親」是一種很大底長處。但對於當首領，尤其當大首領底人說，則事必躬親，不僅不是一種很大底長處，而且是一種很大底短處。作首領者，當然亦有須其躬親之事，但不可凡事皆躬親。凡事皆躬親是有爲。有爲不是作首領的方法。

莊子天道篇說：「帝王之德，」以無爲爲常。無爲也，則用天下而有餘。有爲也，則爲天下用而不足。」「上無爲也，下亦無爲也。是下與上同德。下與上同德則不臣。下有爲也，上亦有爲也。是上與下同道，上與下同道則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。」莊子說這是「用人羣之道。」「用人羣之道，」正是作首領的方法。

假定我們所說底大首領，是一個國的王，或總統，或總理等。一國的事，真是千頭萬緒，而一個人的精力，時間，則都是很有限底。若一國的事，無論大小，都要他親自經手，則

辦。只有很小底一部分事能辦，其餘大部分底事皆不能辦了。這就叫做「有爲則有不爲」。在這種情形下，作首領者，即是「爲天下用」。他「爲天下用」而尚不足以盡辦天下之事，此即是「有爲也則爲天下用而不足」。

善於作首領底人，將一國之事，皆分配於他的下屬，責成他們爲之，而他自己，只高坐在上，考核他們的「爲」的成績。如此他不必親手多辦事，而事無不辦。這叫做「無爲而無不爲」。在這種情形下，作首領者，即是「用天下」。他不必親手多辦事，而事無不辦。此即是「無爲也則用天下而有餘」。

作下屬底人，應該有爲；作首領底人，應該無爲。若首領無爲，下屬亦無爲，則下屬不合乎爲下屬之道，所以說是「不臣」。若下屬有爲，首領亦有爲，則首領不合乎爲首領之道，所以說是「不主」。不過所謂上下，大部分是相對底。就我們現在所有底政治制度說，例如一部的部長，在他的部內，他是首領，他應當無爲。他應當將部內底事，分配於各司，而責成各司長去辦。但對於行政院院長說，他又是下屬，他應當有爲。他必須擬定關於他的部底事底大政方針及一般底政策等。惟一國的最高底首領，則只是上而不

是下。所以他只須無爲，而不須有爲。所以從前道家法家說無爲，都是就帝王說。

我們常聽說，現在底政治不上軌道。其間端即是上有爲而下無爲。作首領底人，往往都以察察爲明，以事必躬親爲負責任。他的全幅精神，往往用在很瑣碎底事上，而一般底政策，反而無暇顧及。瑣碎底事是多得很，他雖疲精勞神，而仍顧不過來。但因爲他要事必躬親，所以他雖顧不到底事，他的下屬，亦不敢辦。在很多機關裏，首領忙得馬不停蹄，而下級底人員，卻在辦公室裏，除吸煙看報閒談外，沒有事可辦。於是上有爲而下無爲。上以爲天下用而不足。其結果是，上的精神於某一時顧到某一部分，此一部分即馬上百廢俱興。等到他的精神，於另一時轉移到另一部分，這一部分又馬上百興俱廢。無論那一部分，首領的精神，總是顧到的時候少，而顧不到的時候多。所以無論那一部分，都是百廢俱興的時候少，而百興俱廢的時候多。

如以作首領底人，能够無爲，因爲他有一種方法，以統治其下，一切事都使其下爲之。照莊子天道篇所說，這種方法，包涵有分守，形名，因任，原省，是非，賞罰，等步驟。譬如一個首領，組織一個什麼機關。頭一件事要作底，是制定這個機關的組織章程，規定這機關裏

應設些什麼職員，什麼職員作什麼事。此即是所謂分守。分守既定，則派定某人作什麼職員。某人是形，什麼職員是名。此即是所謂形名。既已派定某人作什麼職員，則什麼職員所應作之什麼事，即由某人完全負責作去，首領不加干涉，此即所謂因任。作什麼職員之某人，如何作什麼事，首領不干涉，首領只在後考核其作什麼事的成績。此即所謂原省。省者，省察也。首領考核職員的成績，其成績好者為是，否者為非。此即所謂是非。是非既定，首領即賞其是者，而罰其非者。此即所謂賞罰。此數步驟若都能認真辦理，則一切事情，不必首領自己去辦，而都自然完全辦了。此即是所謂「用賢下而有效」。

此所說步驟，包括法家所謂綜核名實。例如一個首領派某人為什麼職員，此某人即是實，什麼職員即是名。此首領既已派某人為什麼職員，則此什麼職員所應作底什麼事，為法律所規定者，此某人必都須作之，而且都要作得好。法律規定，什麼職員必須作什麼事，首領即將此什麼事實成作什麼職員的某人去辦；此即是按名實實。如某人將此什麼事辦得很好，即是實合乎名，不然即是實不合乎名。這種辦法即是綜核名實。

孫中山先生說，在政治裏，權能要分開。有權者用有能者，命其作事。其如何作，有權

者可以不問，而只看其成績如何。譬如坐汽車者是有權者，開汽車者是有能者。坐汽車者欲往何處去，只須說一句話，開汽車者自會開去。開車者怎樣開，及走什麼路，坐車者不問，而只看其是否能開到坐車者所欲往之地，並且是否開得迅速，穩妥。中山先生所說，正是以上所說底意思。作首領底人是有權者，他的下屬是有能者。作首領底人如坐汽車底，他的下屬如開汽車底。他欲作什麼事，只須說一句話，至於如何作則可由其下屬負責爲之。照道家法家所說，作首領底人，不但可以無能，而且即有能亦不可用。莊子天道說：「故古之王天下者，知雖落（絡）天地，不自慮也。辯雖彫（雕）萬物，不自說也。能雖窮海內，不自爲也。」爲什麼他不爲呢？因爲他如有爲，他必有不爲。他必須無爲，他纔能無不爲。

首領是有權者，權之表現爲賞罰。法家謂賞罰爲二柄。這是當首領底人驅使羣倫底兩個工具，亦可以說是一個工具的兩方面。作首領底人，譬如一個趕西洋式馬車底人。他高高底地坐在車上，讓馬拉車走。他看那馬走得慢，就打他一鞭。看見那馬走得快，晚上就多與他一點草料。他所作底事，只是如此。他用不着下車來幫馬拉車。他若下車

乘駕馬車，所加壓力有限，而拉車的幾個馬，反因沒人指導而走，步驟拉錯了方向。中國舊日稱皇帝治天下爲御天下。因此凡皇帝的一切舉動，皆稱爲「御」。御者，趕車也。可見上所說比喻，是很合適底。就拉車說，馬是有爲。趕車底人是無爲。趕車底人坐在車上趕馬，是「用天下而有餘」。他下車來幫馬拉車，是「爲天下用而不足」。

當首領底人，最困難底事是用人。我們常說：「爲事擇人」，這是不錯底。但是有個針線方法可以擇出適當底人呢？儒家的人向來認爲這是一個很困難底問題。所以纔有「知人則哲」。孟子亦說：「以天下與人易，爲天下得人難」。但是，照法家的看法，「爲事擇人」並不是困難底事。當首領底人，只要能綜核名實，信賞必罰，這種似乎是困難底事，自然不困難。譬如一個當首領底人，要找一個人作某事。他只須說：我現在要一個人作某事，你們自覺有辦這種事底能力底人，都可以來試一試。不過我預先聲明，試的結果，成績不好底，我一定砍他的頭。如果真是這樣作了幾次，沒有辦某事底能底人，自然不敢冒充有能，而真有辦某事底能底人，自然有機會辦某事了。莊子天道篇亦如此說。天道篇說：「賞罰已明，而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情。」在賞罰不明的地方，

作事成績好者，不必得賞；成績壞者，不必得罰。於是不能作事者可以隨便混充；能作事者，亦無以自見。但在賞罰分明的地方，這種情形，自然沒有。能大底人，自然有機會辦大事，能小底人，自然只辦小事。當首領底人，不必用別底方法，「爲事擇人」而各種事已自然爲其自己擇人了。法家及一部分底道家的這種看法，雖或者過於簡單，我們雖或可以對這一班人說，問題沒有這麼簡單，但他們的這種說法，是有一大部分底真理，他們的這種辦法，在大多數情形下可以適用，這是我們所必須承認底。

賞罰的最大底功用，並不僅在於鼓勵或警戒當事底人，而且在於使一般人知所獎勵，知所警戒。當首領底人，必須使其所統率底人，皆知如何如何必得賞，皆對於如何如何必得賞，沒有一點懷疑底心。必須使其所統率底人，皆知如何如何必受罰，皆對於如何如何必受罰，沒有一點僥倖底心。如此則賞罰的功用，始能充分顯著。所以當首領底人，如欲以賞罰爲「二柄」，則必須信賞必罰。賞而不信，罰而不必，其鼓勵或警戒，是不會有很大底效果底。

以上所說，大致是法家及一部分道家的意思。上無爲而下有爲，即所謂「生德

勞。」這個逸應該只是「無爲」的意思，而「無爲」的意思，又應該是如以上所說者。有一部分底法家，以爲如果當帝王底人，能够用他們所說底這種辦法，則即可以終日享樂而治天下。既然什麼事都由臣下辦了，則爲君者，聲色游田，皆可隨便。他們這種說法，不是爲奉迎當時國君的喜好，即是把人與人底關係，把當首領的方法，看得太機械了。把人與人底關係，看得太機械了，是不對底。把當首領的方法，看得太機械了，亦是不對底。所以我們講當首領的方法，除了說無爲一點外，還要再加上三點，即無私，存誠，與居敬。

我們於上文說到信賞必罰。信賞必罰，需要當首領底人的大公無私。

當首領底人，對於他的下屬，要真正底「鑑空衡平。」對於他的下屬，他所要底，是他們的作事成績。成績好底，雖仇必賞。成績壞底，雖親必罰。賞不避仇，罰不避親，這樣纔可以使賞罰有最大底功用。這一點本是法家及一部分道家所亦常說底。朱子說：「前輩言，做宰相只要辦一片心，與一雙眼。心公則能進賢退不肖。眼明則能識得那個是賢，那個是不肖。此兩言說盡做宰相之道。」做宰相「只要」此，其餘皆可「無爲」也。心

公卽此所說之無私也。

當首領底人用人，除了以其能爲標準外，不應該有別底標準。現在有些作大官底人，專用他的親戚，或專用他的同鄉。這些人都是作官，不是作事。他們的錯誤，是不待言底。還有些首領，是真心要作事，但卻於其下屬中，分別誰是他的嫡派，是真心擁護他底，誰不是他的嫡派，不是真心擁護他底。這亦是有私。他既有這種私，他的心卽不能如鑑之空，於執行賞罰的時候，自然亦不能如衡之平。如此則賞罰的功用，卽不能顯著了。如此，則事不能爲其自己擇人，而爲首領者不免爲人擇事。如此，則此首領的大事，必要失敗。例如明朝的皇帝，總以爲他的宦官是真心擁護他底。重要底事，都交宦官辦。崇禎皇帝，鑒於魏忠賢之禍，原是下決心不用宦官底。但不久卽又變卦，末了還是喫宦官的虧，弄到國破家亡。這都是由於有私的緣故。

有人說水滸傳寫宋江，是借宋江以罵歷朝的太祖高皇帝。這話不必是。宋江的行爲，很有些與歷朝的太祖高皇帝相同。但這不必是施耐庵有意如此寫。宋江的行爲，有些是個當首領底人的行爲，歷朝的太祖高皇帝的行爲，有些亦是當首領底人的行爲。

既都有些是當首領底人的行爲，則其有些相同，是當然底。水滸傳又寫一個王倫，王倫是個失敗底首領；宋江是個成功底首領。水滸傳說林冲要殺王倫。「王倫見勢頭不好，口裏叫道：『我的心腹都在那裏。』」他要把山寨裏人分爲心腹與非心腹。這就證明他不能爲全山寨的首領了。他既然把山寨裏人分爲心腹與非心腹，他對待非心腹底人當然不免岐視，所以林冲罵他說：「這梁山泊便是你的？你這嬖賢嫉能底賊，不殺了要錢何用？你也無大量大才，做不得山寨之主。」到這時候，王倫「雖有幾箇身邊知心腹底人，」又有什麼用處呢？宋江便不是如此。宋江無論見什麼人，總叫他覺得宋江以他爲心腹。他看見人，總先上去拉着手。金聖嘆說：「宋江一生，以攜手爲第一要務。」他能叫人都覺得宋江以他爲心腹，他即可叫人作他的心腹。他若能叫全山寨的人都是他的心腹，他即可穩坐山寨的第一把交椅。

王倫與晁蓋等七條好漢送行，只拿出五錠大銀。（金聖嘆批說：「醜。」）而宋江見人，動手即拿出大把銀子。這亦是一個失敗底首領與一個成功底首領的不同之處。就歷史上底人物說，這亦是項羽與漢高的一個不同之處。人有功當封爵者，項羽「印

利敵，忍不能予。」這心理正是王倫拿出五錠大銀的心理。漢高對於功臣，則封爵裂土，事不在乎。這心理正是宋江見人即拿出大把銀子的心理。王倫與宋江，項羽與漢高的這種分別，亦是有私與無私的分別。

有私的首領，如王倫、項羽之流，因有私，壞了自己的大事。無私底首領，如宋江、漢高之流，因無私，一個得了梁山，一個創了帝業。王倫常使人覺得，他以梁山泊是他的，結果梁山泊不是他的。宋江常使人覺得，他不以梁山泊是他的，結果梁山泊卻是他的。這證明了老子的話：「非以其無私耶？故能成其私。」

老子又說：「聖人後其身而身先。」又說：「欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。」又說：「不敢為天下先，故能成器長。」先民，上民，為長，都是作首領。宋江見人即攜手，送銀子，說好話，使人覺得，他以為什麼人都比他自已重要，都比他自己強。普通人都要使人覺得，無論什麼人都沒有他自己重要，都沒有他自己強。宋江能反乎衆人之所為，這就是他超乎衆人的地方。這亦是他所以能坐第一把交椅的原因。坐第一把交椅，居衆人之上，本來是惹人反感底事。宋江能使人常覺得，他以為什麼人都比他自已重

要，都比他自己強，則可使入樂於推戴。老子說：「是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」處上而能不使人有反感，則可以處上而民不重，處前而民不害了。如果大家都以他爲厭物，他如何能坐第一把交椅呢？九天玄女與宋江底天書上，未必講這些道理，不過宋江所行，很有些合乎這些道理。

林沖罵王倫說：「你也無大量大才，做不得山寨之主。」有大量亦是作首領的必需要條件之一。俗語說：「宰相肚裏撐下船，」言其度量之大也。一個作首領底人，賞不能避仇，罰不能避親，又要如宋江之流，見人說好話，送銀子。行事如不得人的諒解，則毀謗集於一身。凡當大首領底人，當他的生時，都是「譽滿天下，謗亦隨之。」如不是一個大量底人，恐怕隨時都可氣死。俗語說：「當家人是污水缸。」老子說：「能受國之垢，是爲社稷主。」污水缸正是「受國之垢」者。能受國之垢者，始可爲社稷主；受國之垢，非大量人不能。

我們以上引宋江作例，或未免似乎可笑，或將以爲我們意存諷刺。其實我們並沒

有這個意思。以宋江爲例之所以似乎可笑者，因照施耐庵所描寫，更加以金聖嘆所批評宋江的行爲，顯然是造作底，虛僞底。而歷史上真底大首領的行爲，或不必全是造作底，虛僞底，或是造作底，虛僞底，未必如此顯然可見。作首領底人，如欲免除宋江之似乎可笑，則須使其這一類底行爲都是真底。此即我們所謂存誠。所謂都是真底者，即於其不分派別，不用私人時，並非以爲，如此乃可以得全體下屬的擁護，而乃「有天下而不與，」視第一把交椅的得失，爲無足重輕，故不必自養心腹，以擁護自己。其拿大把銀子，並非以爲，如此乃可以收買人心，而乃出於憐才好士，不能自己。其使人覺得，他以爲什麼都比他自己重要，都比他自己強，並非以爲，如此乃可以減少人的反感，而是確實自然謙沖，如我們於第五篇所說者。他的大量，並不是他勉強容忍，而是其實在覺得，些須小節，無足計較。這是真底無私，真底善下，真底大量。老子所講底，都是這些真底。真地無私者，纔能真成其私。真地善下者，纔能真居人上。真地不爭者，纔能真使人莫能與之爭。所以於這些都是真底者，纔能當真底大首領。

於這些都是造作底，虛僞底者，是宋江。於這些有些是真底，有些是造作底，虛僞底

者，是漢高唐太。於這些都是真底者，是道家儒家所謂聖王。

一個首領須要無爲。不過所謂無爲者，是總攬大綱，不親細務。細務固不須親，亦不可親，但大綱卻是要總攬底。對於總攬大綱，他亦須專心一意，以全幅精神貫注。一個趕馬車底人，固然不須下車來代馬拉車，亦不可如此。但他對於他的整個底車馬，若不時時刻刻，留意當心，他的車或會翻入溝中。一個作首領底人，對於他所統率底人羣，亦是如此。他必須對於他所總攬底大綱，以全幅精神貫注，專心致志，時時刻刻，留意當心。此即所謂居敬。我們於上文說，首領要無爲，下屬要有爲。作首領的方法，與作下屬底方法不同。但我們於第九篇所說居敬，則是首領下屬，所皆需要底。

或可問：如一個首領，能將上文所說者，皆完全作到，豈不是一個聖王了嗎？我們說：當然是底。聖王未必在實際上實有，但實際上底首領，如果不是完全失敗，必多少作到如上所說者，而欲爲完全底首領者，必都須以聖王爲其理想底標準。這是可以確實說底。